

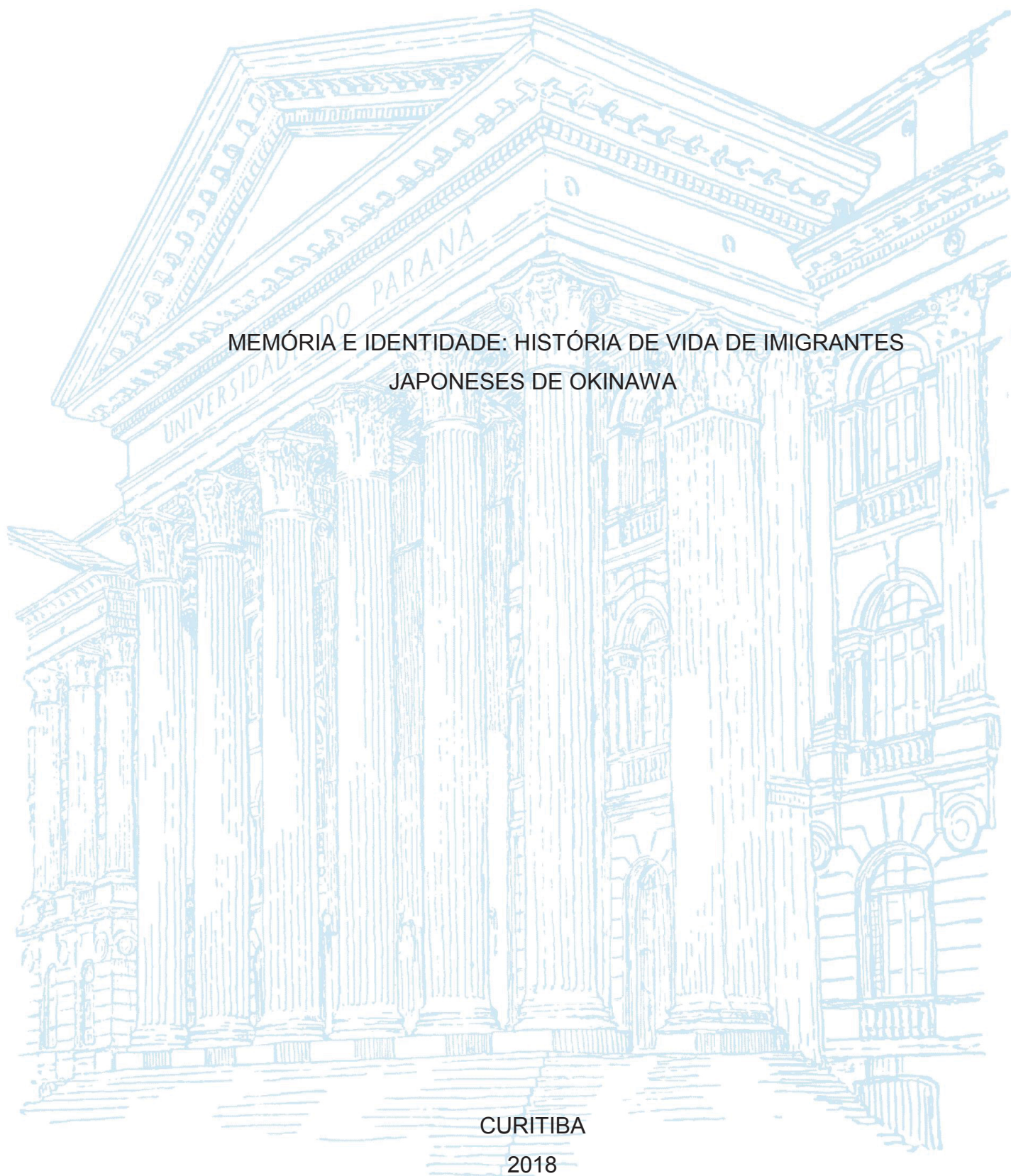
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ALDINA CÁSSIA FERNANDES DA SILVA

MEMÓRIA E IDENTIDADE: HISTÓRIA DE VIDA DE IMIGRANTES  
JAPONESES DE OKINAWA

CURITIBA

2018



**ALDINA CÁSSIA FERNANDES DA SILVA**

**MEMÓRIA E IDENTIDADE: HISTÓRIA DE VIDA DE IMIGRANTES  
JAPONESES DE OKINAWA**

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Doutora em História, no Curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Odilon Nadalin  
Co-orientador: João Carlos Barrozo

CURITIBA

2018

Catálogo na publicação  
Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607  
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Silva, Aldina Cássia Fernandes da  
Memória e identidade : história de vida de imigrantes japoneses de  
Okinawa / Aldina Cássia Fernandes da Silva. – Curitiba, 2018.  
354 f.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Odilon Nadalin  
Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas da  
Universidade Federal do Paraná.

1. Imigrantes japoneses - História. 2. Japoneses - Identidade.  
3. Japoneses – Imigração – Okinawa. 4. Memória. I. Título.

CDD – 325.2520981

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **ALDINA CASSIA FERNANDES DA SILVA**, intitulada: **MEMÓRIA E IDENTIDADE: HISTÓRIA DE VIDA DE IMIGRANTES JAPONESES DE OKINAWA**, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua aprovação no rito de defesa.

A outorga do título de Doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 28 de Agosto de 2018.

  
SERGIO COLÓN NAPOLIN(UFPR)  
(Presidente da Banca Examinadora)

  
JOSÉ ROBERTO BRAGA PORTELLA(UFPR)

  
ANTONIO CESAR DE ALMEIDA SANTOS(UFPR)

  
JOSÉ AUGUSTO LEANDRO(UEPG)

  
CHRISTIANE SZESZ(UEPG)



Dedico esse trabalho a meu Pai, Ernesto Fernandes a minha mãe Devilde Menossi Fernandes que não estão mais entre nós, pelo menos fisicamente, a meu querido esposo Sebastião Finotto da Silva por estar sempre presente quando preciso tanto afetivamente quanto profissionalmente, e a meus filhos Rafael Fernandes da Silva e Natália Fernandes da Silva que enchem minha vida de alegrias.

## **AGRADECIMENTOS**

Esta tese representa o final de um ciclo de estudos sobre os imigrantes japoneses iniciado em 2001, quando ingressei como aluna especial do mestrado na Universidade Federal do Estado de Mato Grosso.

Agradeço a todos que contribuíram durante todos esses anos de estudos e pesquisas, especialmente, aos professores do Departamento e do Programa de Pós Graduação em História da UFPR, dentre estes, meus orientadores que, durante o processo de doutoramento, participaram deste trabalho, em especial o Professor Renato Lopes Leite, pela orientação, incentivo, indicação de leituras e sugestão de textos. Meus agradecimentos, respectivamente, ao Professor Dr. Sergio Odilon Nadalin por assumir a orientação desta tese, no último ano deste doutorado, inclusive na banca de qualificação e contribuições teóricas ministradas na disciplina História das Populações (2014) e ao Professor Dr. José Roberto Braga Portella, pelas inúmeras considerações teóricas durante o período da qualificação, fundamentais para o progresso dos textos.

Ao professor Dr. João Carlos Barrozo, da Universidade Federal do Estado de Mato Grosso, que sempre se colocou à disposição para conversa e discussão dos textos, na cidade de Cuiabá como co-orientador.

Agradeço à Maria Cristina Parzwski, secretária sempre ~~foi~~ prestimosa em seus atendimentos e auxílio relativamente às questões administrativas da pós-graduação.

À Secretaria de Estado de Educação, Esporte e Lazer de Mato Grosso (SEDUC), que possibilitou a realização do doutorado concedendo-me a licença para a qualificação.

À CAPES, que financiou os meus estudos oportunizando as viagens para realizar as pesquisas.

Em especial, quero agradecer a todos os imigrantes e seus descendentes que abriram as portas de suas casas, concederam-me entrevistas, disponibilizaram-me fotos, tempo e, assim, contribuíram com a construção dos textos. Respeitando a espiritualidade okinawana, também agradeço ao mundo invisível dos seus antepassados e ancestrais.

À minha querida família, que sempre compreendeu os meus momentos de ausência e incentivaram as minhas opções. Ao meu esposo Sebastião o meu agradecimento especial, por me acompanhar nas entrevistas, nas viagens e no processo de construção desta tese.

Aos filhos Rafael Fernandes da Silva e Natalia Fernandes da Silva por compreenderem a minha escolha e o tempo destinado à esta pesquisa.

## CHUVA OBLÍQUA

Atravessa esta paisagem o meu sonho dum porto infinito  
E a cor das flores é transparente de as velas de grandes navios  
Que largam do cais arrastando nas águas por sombra  
Os vultos ao sol daquelas árvores antigas...

O porto que sonho é sombrio e pálido  
E esta paisagem é cheia de sol deste lado...  
Mas no meu espírito o sol deste dia é porto sombrio  
E os navios que saem do porto são estas árvores ao sol...

Liberto em duplo, abandonei-me da paisagem abaixo...  
O vulto do cais é a estrada nítida e calma  
Que se levanta e se ergue como um muro,  
E os navios passam por dentro dos troncos das árvores  
Com uma horizontalidade vertical,  
E deixam cair amarras na água pelas folhas uma a uma dentro...

Não sei quem me sonho...  
Súbito toda a água do mar do porto é transparente  
E vejo no fundo, como uma estampa enorme que lá estivesse desdobrada,  
Esta paisagem toda, renque de árvore, estrada a arder em aquele porto,

E a sombra duma nau mais antiga que o porto que passa  
Entre o meu sonho do porto e o meu ver esta paisagem  
E chega ao pé de mim, e entra por mim dentro,  
E passa para o outro lado da minha alma...

Fernando Pessoa, 1942.



## RESUMO

Este estudo versa sobre a imigração de japoneses de Okinawa para o Brasil após a Segunda Guerra Mundial, mas faz um recuo ao período anterior à saída dos imigrantes da Província, com o intuito de entender os acontecimentos e expectativas que envolvem a decisão de imigrar para a área de terra no norte do estado de Mato Grosso, denominada de Okinawamura. A proposta é de seguir a trajetória dos imigrantes e seus familiares a fim de compreender as questões que fazem parte das especificidades desse processo migratório e os elementos culturais, apropriados ou não, que constituem o processo de identificação okinawano. Para compreender como os okinawanos negociaram o processo de identificação, teve-se como ponto de partida estratos de tempos que englobam os processos de identificação histórica, as experiências vivenciadas, a política imigratória e a forma de considerar o imigrante na historiografia brasileira. Trata-se de entender os processos históricos que se entrelaçam na construção simbólica das diferenças culturais entre os japoneses de Okinawa e os outros nipônicos. Observou-se que as expectativas de morar em um espaço com seus conterrâneos denominado de Okinawamura envolvem a política estadual que consolidou o projeto de colonização privada da colônia – Cooperativa Agropecuária Extrativa Mariópolis (CAPEM), as redes migratórias e as propagandas realizadas em Okinawa. Na sequência, procura-se apontar as vivências dos imigrantes no tempo de partir, navegar, o impacto de chegar às terras da colônia CAPEM e a instalação dos okinawanos na sociedade receptora. Considera-se que os imigrantes okinawanos trouxeram elementos culturais na bagagem, que em terras brasileiras foram fortalecidos e fazem parte da vivência dos descendentes constituindo a identificação social do grupo como okinawanos. Por meio da análise das táticas de apropriação das práticas culturais, pode-se entender como os imigrantes fortaleceram na terra de adoção seu universo cultural. A partir da veneração aos antepassados, pode-se perceber a constituição de uma memória familiar forte, que ainda se faz presente nas residências e orientam as ações de identificação dos okinawanos. A análise dessa prática religiosa dos okinawanos possibilita pensar a formação do sentimento de pertencimento, vivenciado no decorrer da trajetória dos imigrantes. A veneração aos antepassados é uma dimensão importante na constituição do “ser okinawano”, pois transcende as gerações e se faz presente na vida dos descendentes na atualidade. A tessitura dessa pesquisa tem por base alguns conceitos como o de memória e identidade, a partir de suas interrelações no decorrer das experiências de vida dos imigrantes de Okinawa. Para subsidiar as reflexões busca-se a metodologia da história oral.

**Palavras-chave:** Imigração. Okinawa. Memória. Identidade. Religiosidade.

## ABSTRACT

This study deals with the immigration of Japanese from Okinawa to Brazil after World War II, but it goes back to the period before the departure of immigrants from the Province, aiming at understanding the events and expectations which involve the decision to immigrate to the area in the north of the state of Mato Grosso called Okinawamura. The idea is to follow the track of the immigrants and their families in order to understand the issues that are part of the specificities of this migration process and the cultural elements, applicable or not, which constitute the Okinawan identification process. In order to understand how the Okinawan people negotiated the identification process, strata of time were taken as a starting point, encompassing the processes of historical identification, the lived experiences, the immigration policy and the way of considering the immigrant in Brazilian historiography. It is a question of understanding the historical processes that are connected in the symbolic construction of the cultural differences between the Japanese from Okinawa and other people from Japan. It was observed that the expectations of living in a space with their compatriots named Okinawamura involve the state policy that consolidated the private colonization project – Cooperativa Agropecuária Extrativa Mariópolis (CAPEM), the migratory networks and the advertisements carried out in Okinawa. In the sequence, it is tried to point out the experiences of the immigrants at the time to leave, to sail, the impact of reaching the CAPEM colony lands and the settlement of the Okinawans in the receiving society. It is considered that the Okinawan immigrants brought cultural elements in the baggage, which were strengthened in Brazilian lands and are part of the descendants' experience constituting the social identification of the group as Okinawans. By analyzing the tactics of appropriation of cultural practices, it can be understood how immigrants strengthened their cultural universe in the land of adoption. From the ancestors worship it can be realized the constitution of a strong familiar memory, which is still present in the residences and guide the actions of identification of the Okinawans.

The analysis of this religious practice of the Okinawans makes it possible to think about the formation of a feeling of belonging experienced during the course of the immigrants' history. The ancestors worship is an important dimension in the constitution of being an Okinawan, since it transcends the generations and is present in the lives of the descendants today. The structure of this research is based on some concepts such as memory and identity starting from their interrelations during the life experiences of Okinawa immigrants. To support the reflections, the methodology of oral history is used.

**Key words:** Immigration. Okinawa. Memory. Identity. Religiosity.

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - MAPA DE MATO GROSSO NA DÉCADA DE 50 .....	17
FIGURA 2 - DESPEDIDA DE OKINAWA: FAMÍLIA TANAKA .....	20
FIGURA 3 - MAPA DAS ILHAS DE <i>RYŪKYŪ</i> E ÁREAS PRÓXIMAS .....	74
FIGURA 4 - ARMA CHINESA – XV.....	80
FIGURA 5 - SINO - BANKOKU SHINRYŌ NO KANE (PONTE PARA O MUNDO), 1458.....	86
FIGURA 6 - MAPA DAS BASES AMERICANAS NAS ILHAS <i>RYŪKYŪS</i> .....	115
FIGURA 7 - RETORNO DAS PESSOAS PARA OKINAWA NO PÓS-GUERRA- 1945 .....	123
FIGURA 8 - DISTRIBUIÇÃO DE ALIMENTOS EM OKINAWA APÓS 1945 .....	124
FIGURA 9 - CONFISCO DE TERRAS DOS AGRICULTORES DE ISAHAMA .....	124
FIGURA 10 - MAPA: EXPANSÃO DA CIVILIZAÇÃO .....	145
FIGURA 11 - CARTÃO DA COLONIZADORA CAPEM.....	154
FIGURA 12 - CULTIVO DA CANA DE AÇÚCAR EM OKINAWA.....	174
FIGURA 13 - IMAGEM DO RIO DE JANEIRO (1956) .....	178
FIGURA 14 - AMAZÔNIA BRASILEIRA.....	178
FIGURA 15 - COLHEITA DE CAFÉ NO ESTADO DE SÃO PAULO .....	179
FIGURA 16 - ASSOCIAÇÃO AMIGOS DO BRASIL - OKINAWA /1956 .....	184
FIGURA 17 - MEMBROS DA 4ª TURMA DE IMIGRANTES DA CAPEM. ....	184
FIGURA 18 - PERCURSO DE GUSHIKAWA ATÉ O PORTO DE KOBE – JAPÃO .....	190
FIGURA 19 - APRESENTAÇÕES DE DANÇAS - PORTO DE KOBE – 1960 .....	201
FIGURA 20 - 3ª TURMA - PORTO DE KOBE – 1960 .....	202
FIGURA 21 - CONSTRUÇÃO DE PONTES.....	212
FIGURA 22 - OKINAWANOS NA COLÔNIA DE CÁCERES .....	216
FIGURA 23 - FAMÍLIA TANAKA NA GLEBA SÃO PAULINO.....	221
FIGURA 24 - COLHEITA DE CAFÉ .....	221
FIGURA 25 - COLÔNIA CAPEM – 1960 .....	226
FIGURA 26 - PESCARIA .....	229
FIGURA 27 - MEIO DE TRANSPORTE: CARROÇA CONSTRUÍDA .....	231
FIGURA 28 - SANSIN DA FAMÍLIA GUSHIKEN .....	234

FIGURA 29 - IHAI .....	270
FIGURA 30 - <i>BUTSUDAN</i> .....	271
FIGURA 31 - MISSAS .....	275
FIGURA 32 - BUTSUDAN DA FAMÍLIA YAMAUCHI.....	285
FIGURA 33 - <i>BUTSUDAN</i> .....	286
FIGURA 34 - XAMÃ YOKO YAMAUCHI .....	306
FIGURA 35 - <i>HINUKAN</i> .....	311

## LISTA DE TABELAS

TABELA 1 - ESTUDOS SOBRE OS JAPONESES .....	68
TABELA 2 - NÚMEROS DE IMIGRANTES, POR NACIONALIDADE – 1945 – 1959 .....	133
TABELA 3 - REGISTRO DE TERMOS DE VENDA DE LOTES DE TERRAS DEVOLUTAS .....	147
TABELA 4 - LISTA DAS COMPANHIAS DE COLONIZAÇÃO.....	148
TABELA 5 - DIVISÃO DAS VILAS DE ORIGEM DOS IMIGRANTES – CAPEM ....	186
TABELA 6 - CONCENTRAÇÃO DE TERRAS - MT – 1960.....	211

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AHI	- Arquivo Histórico do Itamaraty
AOKB	- Associação Kenjin do Brasil
BRATAC	- Sociedade Colonizadora do Brasil ou Brazil Takushoku Kumiai
CAND	- Colônia Agrícola Nacional de Dourados
CAPEM	- Cooperativa Agropecuária Extrativa Mariópolis Ltda.
CIC	- Conselho de Imigração e Colonização
CIME	- Comitê Intergovernamental para as Migrações Europeias
CNV	- Comissão Nacional da Verdade de São Paulo
CNIC	- Conselho Nacional de Imigração e Colonização
ELSP	- Escola Livre de Sociologia e Política
INIC	- Instituto Nacional de Imigração e Colonização
MRE	- Ministério das Relações Exteriores
OIR	- Organização Internacional de Refugiados
RIC	- Revista de Imigração
SCAP	- Supremo Comando Aliado do Pacífico
SPVEA	- Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia
UNESCO	- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
URSS	- União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (1922-1991)

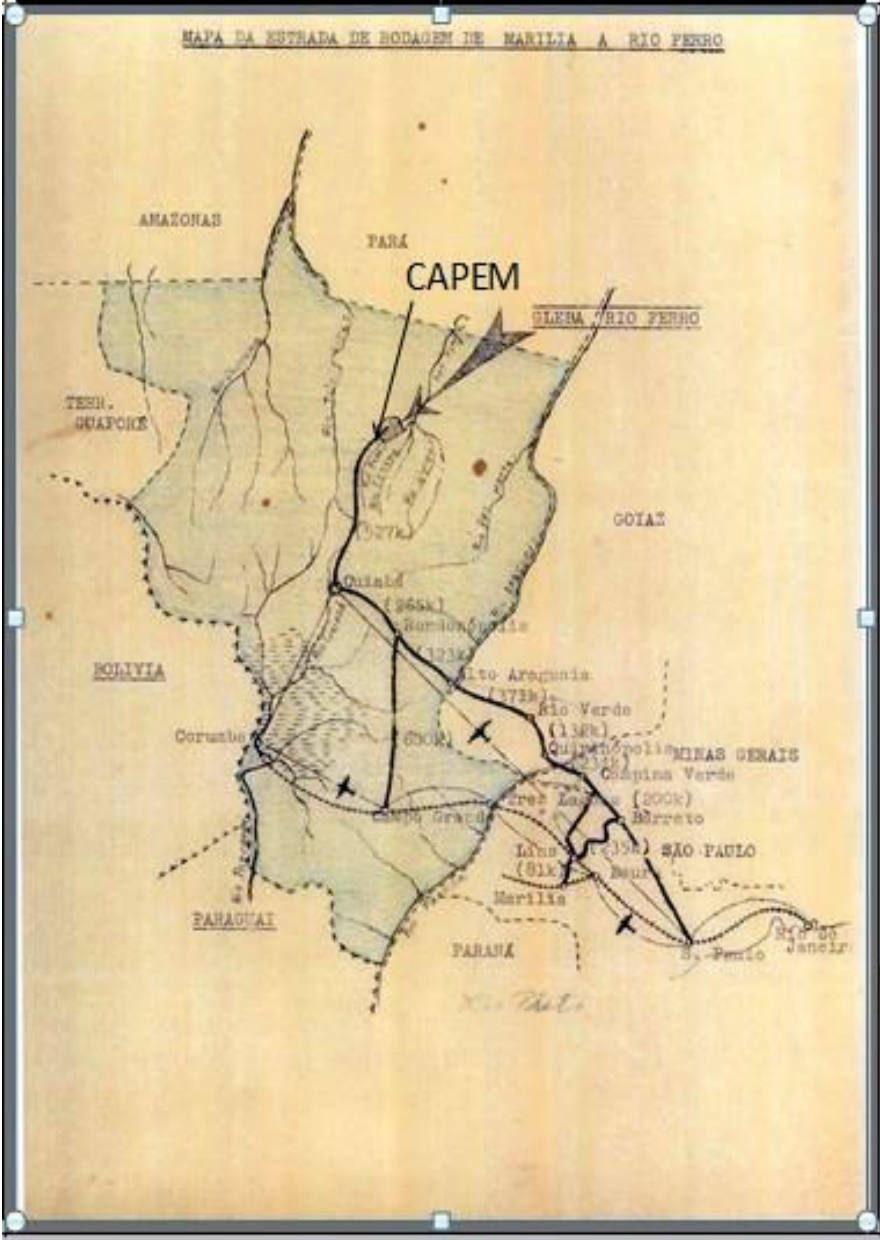
## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>21</b>
1.1	MEMÓRIA, IDENTIDADE, METODOLOGIA E FONTES .....	35
1.2	A ESTRUTURA DA TESE .....	48
<b>2</b>	<b>DOS OKINAWANOS: HISTORIOGRAFIA, MEMÓRIA HISTÓRICA, EXPERIÊNCIAS DE GUERRA E POLITICA IMIGRATÓRIA.....</b>	<b>51</b>
2.1	DA HISTORIOGRAFIA .....	51
2.2	OS OUTROS JAPONESES NA HISTORIOGRAFIA.....	66
2.3	OKINAWA: CORDA EM ALTO MAR” .....	73
2.4	MEMÓRIA HISTÓRICA: CENÁRIO DOS ANCESTRAIS DOS <i>UCHINANCHUS</i> .....	77
2.5	MEMÓRIAS A PARTIR DA BATALHA DE OKINAWA.....	93
2.6	MEMÓRIAS E PERCURSOS CRUZADOS EM OKINAWA APÓS A SEGUNDA GUERRA .....	109
2.7	A IMIGRAÇÃO JAPONESA PARA O BRASIL APÓS A SEGUNDA GUERRA MUNDIAL.....	125
<b>3</b>	<b>CAPEM: O SONHO DA MURA OKINAWANA .....</b>	<b>142</b>
3.1	CAPEM – PROJETO DE COLONIZAÇÃO PRIVADA.....	142
3.2	O PAPEL DOS OKINAWANOS ESTABELECIDOS NO BRASIL NA FORMAÇÃO DA <i>OKINAWAMURA</i> .....	158
3.3	AS PROPAGANDAS .....	172
<b>4</b>	<b>TRAJETÓRIAS - UM DESTINO E MÚLTIPLOS CAMINHOS CRUZADOS 185</b>	
4.1	TEMPO DE PARTIR E NAVEGAR.....	186
4.2	DOS PORTOS BRASILEIROS ATÉ A <i>OKINAWAMURA</i> .....	202
4.3	MÚLTIPLOS PERCURSOS MIGRATÓRIOS.....	213
4.4	ESPAÇOS DE SOCIABILIDADES: ESTRADAS, PICADAS, ATALHOS E RIACHOS .....	224
4.5	FESTA, REUNIÕES FAMILIARES E AS MÚSICAS DE <i>RYŪKYŪ</i> .....	233
4.6	SONHOS DESFEITOS E O ESPÍRITO DE <i>CHIMUGUKURU</i> E DE <i>ICHARIBACHODE</i> .....	242
<b>5</b>	<b>OS ANTEPASSADOS NA MEMÓRIA DOS IMIGRANTES.....</b>	<b>254</b>

5.1	DA VENERAÇÃO AOS ANTEPASSADOS.....	256
5.2	O CULTO AOS ANTEPASSADOS .....	264
5.3	A FESTA PARA OS MORTOS: <i>OBON</i> .....	278
5.4	O <i>BUTSUDAN</i> E O <i>IHAI</i> NO COTIDIANO FAMILIAR.....	282
5.5	A CASA EM QUE VAI FICAR O <i>BUTSUDAN</i> .....	288
5.6	XAMÃS – AS GUARDIÃS DA MEMÓRIA ESPIRITUAL .....	297
5.7	RITUAL PARA SALVAR O ANJO DA GUARDA/MABUI.....	306
5.8	<i>HINUKAN</i> - DEUS DO FOGO.....	310
<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>315</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>324</b>
	<b>FONTES .....</b>	<b>345</b>
	ARQUIVO HISTÓRICO DO ITAMARATY (AHI) – RIO DE JANEIRO.....	345
	ARQUIVO HISTÓRICO DO ITAMARATY – BRASÍLIA .....	346
	ACERVO DA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE MATO GROSSO .....	346
	ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE MATO GROSSO .....	347
	FONTES ORAIS .....	349
	<b>ANEXO A – MAPAS – DÁVAO FELIPINAS.....</b>	<b>350</b>
	<b>ANEXO B – MAPAS DA EXPANSÃO JAPONESA ANTES DE 1945.....</b>	<b>351</b>
	<b>ANEXO C – MAPAS DA SOBERANIA JAPONESA APÓS A SEGUNDA GUERRA MUNDIAL .....</b>	<b>352</b>
	<b>ANEXO D – MAPAS DE REPRESENTAÇÃO SOBRE OS GRUPOS INDÍGENAS EXISTENTES NO NORTE DO ESTADO DE MATO GROSSO -1954 .....</b>	<b>353</b>
	<b>ANEXO E – MAPA SOBRE O DESENVOLVIMENTO DA MISSÃO VOLANTE DOS MISSIONÁRIOS NO NORTE DO ESTADO DE MATO GROSSO - 1946 .....</b>	<b>354</b>



FIGURA 1 - MAPA DE MATO GROSSO NA DÉCADA DE 50



FONTE: Adaptado do acervo Particular da Família Matsubara.

## PRELÚDIO

Para responder a algumas questões que sempre são formuladas quando informo o interesse pelo tema da pesquisa: imigração japonesa. Logo surgem muitas perguntas como, por exemplo: Porque os japoneses? Vocês têm algum parente japonês? Parece que o tema teria que ser estudado por descendentes ou alguém que tem uma ligação com o grupo nipônico.

No início de uma sonata, vem o que precede o evento maior. Trata-se do início, o prelúdio. O prelúdio que precede a presente tese se encontra ainda na graduação de História concluída em 2001. Para realizar um trabalho sobre o deslocamento de imigrantes para o Estado de Mato Grosso, foi necessário escolher um grupo. Qual? Italianos ou espanhóis que são grupos que as estudantes eram descendentes. Quando foi sugerido o grupo japonês, isso se tornou interessante, pois pouco se conhecia sobre a imigração dos nipônicos para o Estado de Mato Grosso. Primeiramente a pesquisa consistiu no levantamento de fontes bibliográficas. Foram analisadas obras de intelectuais que tratavam sobre o assunto de uma forma geral, que faziam referências à chegada dos imigrantes até Campo Grande, atual capital do Mato Grosso do Sul.

A propósito, em 1999, foi realizada uma exposição contendo o acervo de fotos da imigração japonesa para Mato Grosso. A Associação Nipo-Brasileira, de Cuiabá, promoveu o evento, no qual também havia comidas típicas e roupas, entre outros artefatos culturais. Foi feito contato com o organizador do evento, ele emprestou o acervo fotográfico para ser utilizado na apresentação do trabalho na Universidade.

Nas fotografias havia homens, mulheres e crianças em diversas situações em Mato Grosso: chegando em caminhões, na abertura das matas, nos rios, nas casas construídas, no desmate, no cultivo do solo, entre outras mais. Inúmeras indagações surgiram. As informações foram levantadas por meio da oralidade e das fotografias. O diálogo entre as imagens, relatos e fontes bibliográficas possibilitou a elaboração e a apresentação do trabalho, realizadas por meio de uma exposição fotográfica montada na Universidade.

Em 2001, ingressei como aluna especial na disciplina “Mato Grosso Amazônico: debates e perspectivas”, ministrada pelo professor Dr. João Carlos Barrozo, que mencionou, em sala de aula, a falta de um estudo sobre o deslocamento de famílias japonesas para o espaço da Gleba Rio Ferro. A ele

mostrei os documentos que já havia coletado até aquele momento. Eu já tinha pesquisado algumas reportagens publicadas no Jornal *A Gazeta*, de 2001, sobre aquele grupo. Nas reportagens constavam alguns nomes de colonos que moraram na Gleba Rio Ferro, bem como o nome de um dos filhos do dono da Colonizadora Rio Ferro.

Assim, comecei a buscar os fios que compunham esta trama. Como um detetive que encontra pistas e prossegue suas investigações para desvendar um acontecimento, consegui encontrar muitos documentos, além de localizar os colonos que participaram do projeto de colonização da Gleba Rio Ferro. Diante da documentação, o Professor Barrozo incentivou prestar o seletivo do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado de Mato Grosso. Desta forma, elaborei o projeto de pesquisa com o tema *Memória e imagem da colonização japonesa no norte de Mato Grosso, Gleba Rio Ferro: 1950-1965*, com o qual ingressei no mestrado de História.

O itinerário seguido pelo estudo teve como referência o deslocamento de famílias de origem japonesa para a Gleba Rio Ferro e o processo de venda de terras devolutas<sup>1</sup> para as empresas privadas no norte de Mato Grosso, na década de 1950. Como término da pesquisa, foi recortado o período da década de 1960, principalmente quando se inicia a saída de muitos colonos da área em estudo.

Com o término do mestrado, a pesquisa foi ampliada para escrever o livro *Japoneses em Mato Grosso: história, memória e cultura*, que está no prelo. Durante os estudos, emergiram muitos indícios sobre uma colônia de japoneses ao norte do estado, próxima da Gleba Rio Ferro, composta por imigrantes que se deslocaram após a Segunda Guerra Mundial. O cartão da empresa Cooperativa Agropecuária Extrativa Mariópolis Ltda. (CAPEM) estava entre os documentos levantados para a pesquisa do mestrado, bem como no mapa coletado havia o registro da localização da colônia CAPEM. No entanto, os japoneses preferiam não contribuir com muitas informações. O que chamou a atenção foi à indagação de uma senhora japonesa: “Porque entrevistar japonês da CAPEM. Eles não são legítimos japoneses! Eles são de Okinawa!”.

---

<sup>1</sup> A expressão “Terras devolutas” é utilizada no texto tendo como referência a interpretação de Ligia Ozório Silva: “Aos poucos terras devolutas passaram a ser: 1) as que não estavam aplicadas a algum uso público nacional, estadual ou municipal; 2) as que não estavam no domínio particular, em virtude de título legítimo.” SILVA, Lígia Osorio. **Terras Devolutas e Latifúndios**: efeitos da Lei de 1850. Campinas: UNICAMP, 1996, p. 161.

Essa afirmação ainda se faz presente na memória. Muitas questões emergiram. Que problemática envolvia esta afirmação? Como a narradora formou essa ideia sobre os okinawanos? Qual o sentido cultural de ser um japonês de Okinawa? Como esses imigrantes chegaram ao Estado de Mato Grosso? Compreender estas questões passou a ser um objetivo que se transformou no projeto do doutorado. Contudo, aos poucos a trajetória das famílias identificadas como de Okinawa para a Colônia CAPEM foi surgindo nas narrativas, nos documentos, nas fotografias, nos artefatos, em autobiografias e em tantos outros documentos que se encontram nos arquivos públicos e nos acervos particulares.

E a busca pela sinfonia que este prelúdio iniciou foi estabelecendo notas, acordes, que representam os indícios e sinais de diversas experiências de homens e mulheres que partiram em busca de uma vida melhor e da realização dos seus sonhos. Que deixaram o sofrimento em meio ao som das músicas que saíam dos dedos que percorriam as cordas do *sanshin*, na despedida em Okinawa em direção a um espaço no Estado de Mato Grosso denominado de *Okinawamura*.

FIGURA 2 - DESPEDIDA DE OKINAWA: FAMÍLIA TANAKA



FONTE: Acervo da família Tanaka.

## 1 INTRODUÇÃO

Quando o historiador mergulha no passado, ultrapassando suas próprias vivências e recordações, conduzido por perguntas, mas também por desejos, esperanças e inquietudes, ele se confronta primeiramente com vestígios, que se conservam até hoje, e que em maior ou menor número chegaram até nós. Ao transformar esses vestígios em fontes que dão testemunho da história que deseja apreender, o historiador sempre se movimenta em dois planos. Ou ele analisa fatos que já foram anteriormente articulados na linguagem ou então, com a ajuda de hipóteses e métodos, reconstrói fatos que ainda não chegaram a ser articulados, mas que ele revela a partir desses vestígios<sup>2</sup>.

A imigração de japoneses de Okinawa para o estado de Mato Grosso é o tema central desse estudo. Esta escolha está relacionada com a representação social no Brasil, dos imigrantes japoneses enquanto um grupo homogêneo durante o processo migratório para o Brasil. Desde o primeiro navio que aportou no porto de Santos trazendo pessoas do Japão, havia entre eles grupos plurais, mas a concepção de homogeneidade permaneceu no imaginário social da sociedade brasileira por diversas questões.

Uma delas está relacionada com as interpretações que propagaram classificações de asiáticos e ou orientais abarcando grupos díspares. Muitas obras intelectuais subsidiaram essa forma de pensar estabelecendo o que era ou não era ocidental. Said denominou o fenômeno do orientalismo como o sistema criado para orientar o conhecimento sobre o Oriente pelo Ocidente. Essa consciência histórica difundida sobre o oriente funcionava como um filtro sobre as informações e acabou proliferando entre muitos pensadores. Para o autor o orientalismo, “trata principalmente não de uma correspondência entre o orientalismo e o Oriente, mas da consistência interna do orientalismo e suas ideias sobre o Oriente (o Leste como carreira), a despeito ou além de qualquer correspondência, ou falta de, com um Oriente real”<sup>3</sup>.

O domínio do europeu sobre o conhecimento difundiu-se sobre inúmeros currículos brasileiros de história que foram ministrados nas escolas de ensino

---

<sup>2</sup>KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de: Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Rio de Janeiro: Ed. PUC, 2006, p. 305.

<sup>3</sup> SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p.17.



fundamental e médio, bem como nas graduações e pós-graduações. Portanto, influenciaram a forma de pensar as pessoas classificadas de orientais até os anos 90.

Mas sempre existiram singularidades entre os imigrantes que vivenciam diferentes trajetórias, histórias, costumes e tradições, pois é na convivência cotidiana que os elementos que os diferenciam são acionados, já que os indivíduos conseguem negociar suas identidades em situações diversas. Assim, a categoria japonês referencia uma forma singular de representar os imigrantes japoneses.

A essa visão homogênea se entrelaça as ideologias construídas pelo Estado japonês a partir do século XIX. Nessa época, o governo japonês impulsionado pela construção do Estado-nação propagava a imagem do povo como único e harmonioso, sem diferenças culturais. O passado histórico e a cultura deveriam ser partilhados de forma igualitária por todos com o intuito de fortalecer a identidade coletiva. As concepções que subsidiavam a construção ideológica do Estado Japonês influenciaram a forma de pensar o “outro”. Prevaleceu a ideia de superioridade racial que foi atribuída às pessoas das ilhas centrais denominadas de: *naichis*. Já os grupos considerados inferiores foram classificados como minorias, dentre os quais os okinawanos fazem parte. Assim, no discurso político foi erguida uma barreira quase intransponível de alto grau de homogeneidade cultural que fundamentou a construção da identidade nacional japonesa.

Outra questão que se entrelaça à interpretação dessa concepção homogeneizante sobre os japoneses que relaciona-se com a produção historiográfica brasileira que, até a década de 70, não apresentou estudos que mencionassem a diversidade cultural japonesa. Somente a partir dos anos 90 é que surgiram pesquisas específicas sobre os okinawanos, por exemplo. Esta questão envolve os pressupostos teóricos que os intelectuais utilizaram para subsidiar seus estudos fundamentados nas interpretações dos conceitos como integração, assimilação e aculturação. Para uma compreensão mais precisa sobre esses estudos e suas autorrelações com a representação dos imigrantes japoneses no primeiro capítulo que se refere a esta questão. No entanto, com a mudança nas abordagens históricas e contestação destes modelos de estudos sobre os imigrantes, a população japonesa passou a ser percebida como heterogênea e as diferenças vivenciadas pelos diversos grupos que compõem a categoria imigrante japonês passou a ser interpretada.

Mesmo diante de todas essas questões que envolvem a representação dos japoneses no Brasil enquanto um grupo homogêneo, as pessoas de Okinawa sempre negociaram sua identidade diante dos acontecimentos que envolveram suas trajetórias de vida. Várias formas foram utilizadas por essas famílias em diversas esferas sociais para manterem as tradições, como as práticas culturais de veneração aos antepassados. Essa relação transcende os espaços familiares e se faz presente em várias ações dos okinawanos no decorrer do processo migratório.

Com relação ao pertencimento a uma categoria social, Rüsen assinala que esse sentimento está conexo às diferentes identificações em que o eu se liga. E que nesta relação dinâmica de si, a identidade não é “algo fixo e dado. Ela é uma disposição múltipla, dependente do contexto e mutável”<sup>4</sup>. Há vários elementos articuladores que fazem parte do processo de identificação okinawano como: a memória herdada (histórica), os traumas, danças, língua, relações familiares, as práticas religiosas (principalmente) etc. No entanto, todos esses elementos são vivenciados de formas diferentes e dependem do contexto em que as pessoas estão inseridas.

O sociólogo Cuche, considera que esses elementos que são mobilizados para afirmar uma identidade específica representam fragmentos de culturas que os imigrantes se conectam para “provar sua fidelidade à comunidade de origem. Permite também manter um mínimo de coesão no grupo dos imigrantes que reconhece assim uma origem comum”<sup>5</sup>. Nesse sentido, o pertencimento às comunidades étnicas não é algo dado, mas é construído nas situações de diferenciações vivenciadas, se origina do confronto com o outro e passa a ser expresso por várias formas de representações que uma coletividade cultiva para delimitar suas fronteiras e marcar as diferenças em relação aos outros grupos<sup>6</sup>.

Historicamente, no navio que aportou em 1908 no Brasil trazendo oficialmente os primeiros imigrantes do Japão, havia famílias de diversas localidades denominadas de províncias como: Tóquio, Fukushima, Cagoshima, Cumamôto,

---

<sup>4</sup> RÜSEN, Jörn. **Teoria da história**: uma teoria da historia como ciência. Tradução de Estevão C. de Rezende Martins. Curitiba: Editora UFPR, 2015. p. 263.

<sup>5</sup> CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. São Paulo: Edusc, 1996. p.231-232

<sup>6</sup> BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In. POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1997. pp. 190-191.

Okinawa, Ekimè, Yamaguchi, Hiroshima, Cochi, Niigata e Yamanachi. A maior parte dos imigrantes pertencia às Províncias de Okinawa, Cagoshima e Yamauchi<sup>7</sup>.

Os okinawanos como imigrantes de grupos classificados como minoritários no Japão, se deslocaram para o Brasil durante todo o processo da imigração japonesa. Eles formaram um grupo expressivo inseridos na sociedade brasileira que atualmente chega a aproximadamente ao número de sessenta mil entre okinawanos e descendentes espalhados pelos estados brasileiros<sup>8</sup>. A concentração desse grupo ocorreu mais no Estado de São Paulo, principalmente ao longo da Estrada de Ferro Santos Jiquiá e posteriormente se deslocaram para o Estado do Paraná, Minas Gerais, Amazônia e região Centro-Oeste. A migração para o Estado de Mato Grosso ocorreu simultaneamente com a construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil.

Na primeira metade do século XX, no estado de Mato Grosso, Campo Grande foi o município que teve intenso fluxo migratório de okinawanos. Inicialmente, a migração ocorreu com surgimento de trabalho na construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil. Com o término das obras, os okinawanos migraram para as cidades em busca de novas oportunidades de trabalho e terras para cultivar, o que possibilitou consolidar, na região centro-oeste, um dos maiores agrupamento de imigrantes de Okinawa deste país, sendo a maioria entre estes, migrantes de outras regiões do Brasil que saíram do Japão antes de 1945. Também nessa época ocorreram fluxos de migrantes okinawanos para Argentina e Bolívia.

Oficialmente, a entrada de imigrantes japoneses no Brasil iniciou em 1908 e teve seu fluxo diminuído em 1934, com a aprovação da restrição da entrada de japoneses e o estabelecimento de cotas para imigração durante o governo de Getúlio Vargas. Com a participação do Brasil na Segunda Guerra Mundial ao lado dos Aliados, ocorreu a interrupção no processo migratório para o Japão, uma vez que este país se posicionou do lado dos Países do Eixo.

De forma geral, as condições estabelecidas para a entrada de imigrantes japoneses no Brasil influenciou a entrada de okinawanos. No entanto, antes de 1936, medidas restritivas foram adotadas em relação aos okinawanos, já que foram classificados como grupo não qualificado para imigração pelo governo japonês. Esta

---

<sup>7</sup> SOCIEDADE BRASILEIRA DA CULTURA JAPONESA (Org.). **Uma Epopéia Moderna-80 anos da Imigração Japonesa no Brasil**. São Paulo: Editora Hucitec, 1992, p. 65.

<sup>8</sup> ASSOCIAÇÃO OKIANAWA KENJIN DO BRASIL. **Imigração okinawana no Brasil: 90 anos desde Kasato Maru**. São Paulo: Imprensa Oficial, 1998, p. 7.



representação ocorreu devido às fugas de muitos imigrantes japoneses, das fazendas e, portanto, o não cumprimento dos contratos estabelecidos pelas companhias de imigração com o governo brasileiro. Esses atos foram atribuídos aos okinawanos. Diante dessas questões, a imigração desse grupo acabou sofrendo sanções do próprio governo japonês, que alterou e diminuiu o fluxo de okinawanos para o Brasil.

Após a Segunda Guerra Mundial, o fluxo migratório de japoneses para o Brasil só foi reestabelecido em 1951, com a assinatura do Tratado de São Francisco. No mesmo ano foi retomada a negociação para a entrada de cinquenta imigrantes de Okinawa. Em 1952, com o financiamento de particulares ocorreu a “imigração sob chamado”, ou seja, por cartas de chamada enviadas pelos parentes estabelecidos no Brasil, aumentou a entrada de okinawanos. O ápice do fluxo migratório desse grupo ocorreu entre 1957 e 1960 e, posteriormente, foi diminuindo até os anos 70. É nesse contexto, tratado com mais detalhe no primeiro capítulo, que se insere o projeto de construção de uma *Okinawamura*, no norte do estado de Mato Grosso, denominada de colônia CAPEM – Cooperativa Agro-Pecuária Mariópolis. Para este espaço que as famílias em estudo migraram a partir de 1957.

Este deslocamento migratório para o Brasil se insere nas migrações transoceânicas de okinawanos que ocorreram a partir do final da década de 1940. Após a Segunda Guerra Mundial, vários acontecimentos favoreceram esse novo fluxo migratório, com destaque para a Batalha de Okinawa, durante a Segunda Guerra Mundial e suas consequências como a escassez de terras agrícolas provocadas pela concentração de bases militares e o retorno de inúmeras pessoas dos territórios ocupados pelo governo japonês antes de 1945. Como consequência dessa situação, instalou-se grande crise econômica em Okinawa.

Em 1948, o governo americano implementou políticas de emigração para escoar a população das Ilhas de *Ryūkyū* (Província de Okinawa) para a Argentina e Peru. Em 1954, a Bolívia recebeu imigrantes de Okinawa para ocuparem áreas de terras consideradas livres. Também foi promovida a emigração para a antiga União Soviética e para o Brasil. Na Bolívia e no Brasil, os espaços para estabelecer os imigrantes não tinham infraestrutura e os imigrantes tiveram que cortar árvores para construir suas residências e limpar os terrenos para iniciar o cultivo. Muitos

okinawanos também emigraram para Europa, atraídos por histórias de vida de outros okinawanos, em busca de possibilidades de melhorarem de vida<sup>9</sup>.

A política emigratória do governo das Ilhas de *Ryûkyû* incentivava os okinawanos a migrarem para outros países com os quais conseguia acordar as entradas. Naquele momento, por um lado o fato de muitos okinawanos terem parentes ou pessoas com vínculos pessoais de amizade que favoreceu a circulação das notícias sobre as possibilidades de emprego e de terras a serem adquiridas em outros países. Por outro lado, devido às questões políticas, econômicas e sociais do pós-guerra, inúmeros okinawanos já estabelecidos em outros países articularam, juntamente com os governos, áreas para estabelecerem os imigrantes. Este foi o caso da colônia CAPEM em estudo.

Desta forma, os okinawanos que imigraram em outros períodos acabaram abrindo caminho para seus conterrâneos seguirem. A circulação dessas oportunidades era divulgada com intuito também de auxiliar os okinawanos, que vivenciaram a destruição de suas plantações, casas e comunidades, isso tudo baseado no espírito de ajuda que os unia em uma única comunidade, o *Chimugukuru*. Esse espírito está relacionado com a ligação que unem os *uchinanchus*: mente e coração de Okinawa e também uma forma de solidarizarem-se com as pessoas que mantinham aquele vínculo com a terra natal. Essa questão será tratada no capítulo 3 deste estudo.

Essa rede social migratória foi constituída tanto no Brasil como em Okinawa. Em terras brasileiras, dentro das ações empreendidas pelos imigrantes já estabelecidos, surge a organização de empresas para promover a colonização com mão-de-obra imigrante. Foi uma forma de auxiliar os conterrâneos e aproveitar a oportunidade que surgiu com a política do governo estadual de promover a colonização dos espaços considerados vazios no estado de Mato Grosso, aqui tratada pelo capítulo 2.

A colônia CAPEM foi criada por Sokurio Guibo, que negociou com o governo do estado uma área de terras que ficava contígua a outra colônia estabelecida no mesmo período, denominada Rio Ferro. As duas áreas faziam parte das terras reservadas pelo governador Fernando Corrêa da Costa (1951-1956) para a

---

<sup>9</sup> SHINICHI, Maehara. Sekai no Uchinaanchu: Okinawans Around the World. In: CHINEN, Joyce N. **Uchinaanchu Diaspora: memories, continuities and Constructions**. Hawai'i: Social Process in Hawai'i, Vol. 42. 2007, p. 06.

colonização privada. A política estadual consistia em reservar glebas para promover a colonização com capital privado. No caso das duas colônias, a proposta do governo era a de cultivar a *hévea brasiliense* ou seringueira em seu habitat nativo, como mostra o capítulo 2.

A política aqui definida de colonização pressupõe a concepção do governo federal e estadual em relação à ocupação das terras mato-grossenses na década 50. Com a prerrogativa de poder de decisão, o governo estadual reservou áreas de terra se pautando na concepção que os espaços reservados para o projeto de colonização do Estado estavam vazios. Esse recurso discursivo empregado positivava a prática política de vendas de terras devolutas, o que originou um mercado de especulação fundiária. Essa questão e suas consequências serão tratadas pelo capítulo 2.

Para o governo estadual e federal, a economia do estado de Mato Grosso não proporcionava retornos aos cofres públicos e precisava promover a ocupação produtiva desse estado. Nessa perspectiva, colocou à venda grande áreas de terras devolutas e negociou com empresas privadas a atividade de mobilizar colonos e desenvolver projetos de ocupação com imigrantes que tivessem recursos.

Para isso, foram divulgadas no Brasil, inúmeras propagandas sobre as terras mato-grossenses. Yassutaro Matsubara (*naichi*), imigrante proprietário de terras na cidade de Marília-SP, ao saber sobre a política de colonização, aproveitou sua proximidade com Getúlio Vargas e negociou a abertura da imigração japonesa e a concessão de áreas de terras para estabelecer colonos japoneses. Para tanto, fundou a Empresa Colonizadora Rio Ferro. O governo federal concedeu-lhe a permissão de entrada de imigrantes japoneses respeitando as cotas de imigração do governo, conforme registra o capítulo 1.

No caso da colônia CAPEM, a permissão foi concedida devido ser um projeto de colonização que traria imigrantes japoneses para áreas pertencente à Amazônia brasileira para cultivar a *Hevea Brasilienses* em seu habitat natural. Pelos dados apresentados no capítulo 1, compreende-se que, na década de 50, a política de imigração e a entrada de japoneses se entrelaçam à política de colonização privada empreendida pelo governo do Estado de Mato Grosso.

Entretanto, embora o estado de Mato Grosso tenha participado efetivamente nos deslocamentos populacionais que ligaram o Brasil ao Japão, a presença de okinawanos no seu território ainda não foi devidamente contemplada nos estudos

acadêmicos. Nas pesquisas sobre processos migratórios ocorre uma lacuna nas produções intelectuais sobre o norte do estado de Mato Grosso e, principalmente, se a proposta for compreender o processo identitário dos japoneses originários de Okinawa.

\*\*\*

A narrativa histórica aqui proposta trata da reconstrução da imigração de homens e mulheres da província de Okinawa, das situações, acontecimentos e problemáticas por eles vivenciadas, a partir das experiências em Okinawa e seguindo o tempo de partir, de viajar e de chegar à colônia CAPEM. A esse processo migratório, se entrelaçam os acontecimentos que balizaram a trajetória de vida dos sujeitos em estudo e originaram a proposta central desta tese que é compreender como os imigrantes okinawanos interpretaram e mobilizaram a sua identificação no decorrer da ação migratória, a partir das referências da origem comum da terra de partida, das trajetórias de vida e das práticas cotidianas. Sendo assim, a compreensão da história dessa imigração foi entrelaçada com a análise dos seguintes elementos: construção identitária, memória e religiosidade.

Para isso, a escolha do período temporal deste estudo, compreendido entre 1952 até nossos dias, marca as experiências de vida das famílias japonesas *okinawanas* que imigraram para a colônia CAPEM, por coincidir, respectivamente, com a entrada de imigrantes japoneses no Brasil, após a Segunda Guerra Mundial, e com o redimensionamento migratório dessas famílias para os diversos centros urbanos de Mato Grosso e outros estados.

Tem-se, por hipótese geral, que nas trajetórias de vida dos imigrantes okinawanos, a noção de origem comum organiza as representações identitárias, mesmo que o legado cultural não seja homogêneo. Considera-se ainda, que a presença do sentimento de origem comum na memória social do grupo é acentuada no processo migratório e que há práticas culturais que são reificados e fortalecem o sentimento de pertença como: danças, indumentárias, instrumentos musicais e, principalmente, a veneração aos antepassados. Nesse contexto, o ponto de origem não é a única referência na organização da memória das representações identitárias na trajetória comum, mas há acontecimentos significativos para os membros dos grupos que se entrelaçam à memória.

O enfoque foi centrado nos elementos acionados na trajetória dos imigrantes, incluindo as músicas, as reuniões familiares, valores culturais e, principalmente, a

veneração aos antepassados - todos mobilizados no processo de construção do sentimento de pertença a uma terra comum. Não houve aqui a intenção de analisar a identidade social do grupo por meio de distintas instituições (associações) que primaram por recriar em terras brasileiras uma consciência de pertencimento a uma comunidade, conforme as políticas que tentam reger. Mas sim, de interpretar como foi estabelecida e negociada a identidade okinawana a partir da inter-relação entre os atores sociais e a sociedade receptora no processo imigratório, considerando os elementos culturais acionados para constituir uma coletividade.

Ao utilizar a referência de pertencimento a uma comunidade okinawana remete-se ao conceito de “coletividade” definido como “[...] um lugar social que induz um comportamento prático mediante o qual todo usuário se ajusta ao processo geral de reconhecimentos, concedendo uma parte de si à jurisdição do outro”<sup>10</sup>. A importância desse conceito de concepção reside no fato de ser capaz de mostrar a dialética entre o coletivo e o individual, pois é na coletividade que o indivíduo vivencia a sua autonomia de forma se ajustar aos princípios comuns e reconhecimento mútuo entre os membros de um agrupamento. Nesta perspectiva, este estudo entende que a comunidade é portadora de vários sentidos da vida que leva as pessoas a criarem laços que os vincula às vivências sociais por meio de códigos e normas que possibilitam a vida coletiva para todos.

Entretanto, a atitude individual de se manter em determinada coletividade é subjetiva e não só depende de cada pessoa, da sua vivência, ou seja, da sua trajetória de vida, mas também das mudanças ocorridas ao longo do tempo nos elementos de identificação acionados de formas coletiva e individual. Já as comunidades de origem se inscreveram na história dos imigrantes e marcaram a pertença indelével na medida em que se tornaram arquétipo de modo de vida e garantiram a identidade dos imigrantes, nos diversos processos de apropriação dos novos espaços de vivência.

Contudo, a necessidade de marcar a diferença foi evidenciada no processo imigratório pelos próprios japoneses e o norte de Mato Grosso foi um espaço importante para analisar esta questão, pois essa migração foi formada por dois grupos étnicos: os okinawanos (*uchinanchu*), instalados na colônia CAPEM; e os

---

<sup>10</sup>CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**: (2). Morar, cozinhar. Tradução de Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. Petrópolis. RJ: Vozes, 1996, p.47.

outros japoneses (*naichi*), na colônia Rio Ferro. As duas colônias foram formadas próximas uma da outra, na década de 1950.

Os imigrantes de Okinawa são assim classificados com referência às diferenças culturais em relação aos japoneses das quatro ilhas centrais do Japão. Considera-se que, ser japonês de Okinawa (*uchinanchu*) é uma atribuição categorial pela qual os atores em estudo se reconhecem e são reconhecidos pelos japoneses não membros. É importante destacar que esse povo não deixou o Japão como imigrantes japoneses de Okinawa, mas foram acolhidos pela sociedade receptora como imigrantes japoneses e como okinawanos, no contraste com os outros japoneses.

O processo de identificação dos okinawanos é composto por vários estratos de tempo, acontecimentos e elementos que variam de acordo com a época, a comunidade de origem, a trajetória migratória e as questões familiares. Visto que, a memória dos entrevistados vem carregada de várias temporalidades. São homens e mulheres que já foram crianças e jovens e hoje são adultos que mesclam as experiências do passado ao presente. Memória e identidade estão interligadas nesse processo de construção de si e dos outros.

Nessa dialética, foi construído o fenômeno designado de okinawanidade que são as formas heterogêneas de identificação que produzem uma representação coletiva do grupo. A okinawanidade é uma expressão que representa o grupo coletivamente, mas que não é homogênea, nem no tempo e nem no espaço e tem como propósito basilar o processo de criação de pertença por meio de vários elementos que foram rememorados nas histórias de vida desses imigrantes. Sendo assim, seguir as diferentes trajetórias de vida dos imigrantes em estudo tem como objetivo compreender a heterogeneidade existente entre os próprios japoneses de Okinawa na expressão de uma identidade coletiva.

Nesse sentido, também foi importante compreender a formação da colônia CAPEM na perspectiva de se constituir uma *mura* que assegurava-lhes os critérios de origem comum, a ancestralidade e a historicidade comum aos membros do grupo. *Mura* é um termo utilizado para designar as antigas comunidades do espaço rural do Japão: “Os *muras* são, antes de tudo, grupos de localidade, como as comunidades rurais em qualquer país, e constituem, ao mesmo tempo, grupos

sociais, integrados por meio de organizações específicas nas quais se sente a influência da consanguinidade”<sup>11</sup>.

Nos diversos estratos de tempo analisados, as experiências dos antepassados fortaleceram a fronteira do grupo de okinawanos por meio da resposta histórica sobre: Quem são os okinawanos? Nesse processo, acontecimentos traumáticos emergem nas narrativas e são atualizados no presente. Então, estudar o deslocamento de famílias okinawanas para o Estado de Mato Grosso e o sonho da formação de uma comunidade okinawana foi uma forma de enxergar a diversidade cultural existente entre os imigrantes japoneses.

Considera-se que o processo cognitivo sobre a história dos antepassados é um estrato de tempo acionado no meio familiar, basilar no processo de identificação à comunidade okinawana. É na ação intelectual que os elementos identitários são apreendidos e preenchem a noção de representação de nós e dos outros.

A análise da trajetória de vida dos imigrantes japoneses e a compreensão da forma como estes relacionam as suas experiências e expectativas ao modo de verem o mundo, tem por base a teoria dos estratos de tempo de Koselleck (2014). Segundo o mesmo autor, a história humana entendida dentro do ciclo vital, a partir do nascimento até a morte, compreende uma realidade plural, diversificada, dependente das experiências vivenciadas. Para Koselleck:

Sem a pluralidade de estratos do tempo histórico tampouco seria possível arriscar prognósticos. Por sua singularidade, os acontecimentos e os indivíduos, bem como suas ações e omissões, dificilmente podem ser previstos. Mas, podemos analisar as condições gerais, mais ou menos passíveis de prognósticos dependem de um mínimo de repetibilidade, que precisa ser estipulado. Se assim não fosse, a humanidade despencaria paulatinamente em um nada sem fundo<sup>12</sup>.

Por essa concepção, afirma-se que não há só uma multiplicidade de tempos na trajetória de vida dos okinawanos, mas também estruturas de repetição que se modificam conforme seus diferentes ritmos, possibilitando adaptação e renovação às situações. Mesmo que ocorram ações individuais nas decisões de migrar,

---

<sup>11</sup> SAITO, Hiroshi. **O cooperativismo na região de Cotia**: estudo de transplantação cultural. São Paulo: Editora Sociologia e Política, 1956, p. 14 -27.

<sup>12</sup> KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo**: estudos sobre história. Tradução de MarkusHediger. 1. Ed. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014, p.14.



asseveram uma constância as ações de organização, as leis e os costumes que envolvem a migração.

Contudo há estratos de tempos que ultrapassam as gerações, conseguem se comunicar oralmente e que são denominados de “transcendentes”, ou seja, se desdobram por várias gerações. Encontram-se aqui elementos da identidade coletiva, as atitudes religiosas e os processos históricos que permanecem disponíveis, mesmo que não sejam acionados. Nesse sentido, “os tempos históricos consistem em vários estratos que remetem uns aos outros, mas que não dependem completamente uns dos outros” <sup>13</sup>.

Outra concepção que também subsidiará as reflexões do presente estudo se fundamenta na dinamicidade da identidade, que é transformada na interação dos grupos sociais, definindo quem dele faz parte ou não. Para Rüsen, a “identidade é o resultado de um procedimento mental e constitui o núcleo de toda cultura. Identidade é a maneira como as pessoas se referem a si mesmas e, assim, definem a cultura em oposição à natureza” <sup>14</sup>.

Tal concepção se aproxima do entendimento de Hall sobre a identidade cultural como representações construídas em contextos específicos, em um processo em permanente formação, em um “modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos” <sup>15</sup>.

No caso dos okinawanos dispersados da sua terra natal, foram verificados os vínculos com a memória histórica, a partir de uma sucessão de acontecimentos e da orientação cultural que receberam e isso lhes proporcionou sentido em ser *okinawano*. Ligados com o passado por meio das vivências dos seus antepassados, que se fazem presentes nas homenagens realizadas pelas famílias. Independentemente do espaço geográfico que ocupavam antes da migração, o sentido de ser *okinawano* orientou as expectativas desses migrantes. Desta forma, o conceito de cultura é fundamental para compreender a interpretação do mundo, a si mesmos e os outros.

---

<sup>13</sup> Ibid., p. 19-20.

<sup>14</sup> RÜSEN, Jörn. **Cultura faz sentido**: orientações entre o ontem e o amanhã. Tradução: Nélio Schneider. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 23.

<sup>15</sup> HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de: Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 49-50.



Em relação à cultura, Rüsen assevera que se trata de uma dimensão humana que, ao lado de outras, “é a resposta que os seres humanos atuantes e sofredores dão a si próprios ao lidarem com a natureza, com seu próprio mundo social e consigo mesmo e com os outros seres humanos quando perguntam pelo sentido de sua vida e querem organizá-la de um modo que faça sentido”<sup>16</sup>.

Essa abordagem de Rüsen auxilia no entendimento das formas pelas quais e sob quais condições o sentimento de pertença, com base na origem, emerge nas ações dos atores sociais, no processo de identificação dos imigrantes japoneses, enquanto okinawanos, no contexto do pós-Segunda Guerra Mundial e da imigração das famílias para o projeto de colonização privada no Estado de Mato Grosso — Colônia CAPEM.

No entanto, muitos acontecimentos permearam a história de vida dos okinawanos antes da emigração, como a eclosão da Segunda Guerra Mundial e a Batalha de Okinawa, que resultou na ocupação dessa província pelos Estados Unidos, entre 1945 e 1972. O relevante é perceber como esses acontecimentos marcaram as lembranças dos migrantes e as formas deles pensarem a pertença. Isso significa que as experiências desses imigrantes de *Okinawa* tiveram influência na definição dos elementos culturais que orientaram suas ações futuras, como sonhar com a *Okinawamura* no Brasil.

No grupo de japoneses em estudo o sonho com o novo espaço foi fundamental para o ato de imigrar diante do contexto vivenciado no espaço de origem. Na trajetória dessas famílias, são inúmeras as lembranças que remetem às experiências que subsidiaram o horizonte de expectativas antes do embarque.

Portanto, considera-se que o sentido dado à identidade social do japonês de Okinawa ainda é pertinente às famílias dos imigrantes e seus descendentes, pois as formas de se apropriarem dos elementos culturais, de demonstrarem a identidade são diferenciadas das exercidas por outros japoneses que aqui se estabeleceram. Entretanto, a interpretação do sentimento de pertença foi redefinida pelas gerações que compõem o grupo de okinawanos.

Nesse sentido, esta tese analisa o impacto da imigração e sua repercussão nas práticas culturais direcionadas aos antepassados, bem como as diversas formas de apropriação dos rituais realizados pelos descendentes diante do oratório familiar.

---

<sup>16</sup> RÜSEN, op. cit., 2015, p. 195-196.

No estudo dos seus ritos e símbolos, considera, como hipótese, que a orientação cultural interiorizada na convivência familiar influenciou os comportamentos, os valores e a pertença. A prática religiosa dos okinawanos é importante para se pensar a formação de sentido do pertencimento e a delimitação do grupo, pois proporciona suporte às formas existenciais.

Para compreender a veneração aos antepassados, o conceito de prática cultural é relevante. Certeau assevera que: “Tudo se concentra nas práticas. Através delas um grupo religioso provoca sua coesão. Nelas encontra sua âncora e sua diferença com relação a outras unidades sociais – religiosas ou não” <sup>17</sup>. Então, é por meio das práticas culturais como as crenças, os rituais e as cerimônias que a religiosidade é constituída. O fenômeno religioso também mantém uma relação com o passado e o futuro articulando os elementos da identidade dos okinawanos. Compreender a religião sob o prisma das práticas culturais é sempre dirigida por uma leitura do presente.

Assim, esta tese trabalha com o tempo presente. A produção do conhecimento, no campo da História do Social e, por conseguinte, também no campo da História do Presente. Ao definir o campo a ser trabalhado, há a consciência que estes não se constroem de maneira isolada, pois sempre há a dialética entre os campos da história. A História Social proporciona um diálogo entre as várias dimensões que se entrelaçam na trajetória dos imigrantes okinawanos como a política, a economia, os elementos culturais acionados etc., com o intuito de compreender as pretensões governamentais e particulares na proposta de implementar o projeto de colonização privada no norte do estado de Mato Grosso com mão de obra imigrante no pós-Segunda Guerra Mundial, bem como nesse processo foi vivenciado e articulado a identidade pelos atores sociais.

O tempo do historiador do presente é o mesmo dos entrevistados, já que não há uma distância entre a forma que o historiador compreende a si mesmo e os atores sociais. O acesso aos imigrantes que ainda estão vivos é no presente e as entrevistas permitem essa aproximação e facilitam a reflexão da incorporação e negociação do social pelos imigrantes.

---

<sup>17</sup>CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.166

Para Droysen, o ponto de partida do pensamento histórico é sempre o presente<sup>18</sup>. A história do presente é, nesse sentido, um âmbito propício a essa provação, na medida em que ela própria está numa outra fronteira, aquela onde, esbarra uma na outra, a palavra das testemunhas ainda vivas e a escrita em que já se recolheram os rastros documentários dos acontecimentos.

No âmbito da abordagem metodológica, a história oral tem um papel fundamental na tessitura do texto, pois como apontam Ferreira e Amado, “Na história oral o objeto de estudo do historiador é recuperado e recriado por intermédio da memória dos informantes [...]”<sup>19</sup>. É sobre as questões que envolvem à memória, identidade, história oral, abordagens e fontes que o próximo item trata.

## 1.1 MEMÓRIA, IDENTIDADE, METODOLOGIA E FONTES

Para compreender a história de vida de imigrantes okinawanos no processo imigratório para a colônia CAPEM, a concepção de memória como construção social se apresenta como um constructo teórico importante. O processo de partida, de chegada e estabelecimento no novo espaço foi nesta pesquisa objetos de reflexão, com o intuito de elucidar os elementos articuladores das identificações acionados pelos sujeitos sociais. Se aqui depreende que nesse processo imigratório a memória é elaborada na interligação e articulação de vários referenciais que são acionados pelos sujeitos sociais como fonte da ligação social com a construção da identidade, pode-se afirmar que é na negociação dos elementos identitários que os imigrantes reelaboram a memória.

Nesse sentido, a concepção sociológica da memória do francês Halbwachs contribui para pensar a articulação da memória coletiva com a pessoal e a construção da identidade. Para este autor, a memória individual não se fecha em si mesma, mas recorre às lembranças dos outros para acessar as suas próprias que fazem parte do tempo social do grupo. A memória individual vai se completar, se apoiar e se entrelaçar à memória social, de forma que “toda história de nossa vida

---

<sup>18</sup> RÜSEN, op. cit., 2014, p.76.

<sup>19</sup> FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Coord.). **Usos & abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006, p.xi.

faz parte da história geral”. Nessa perspectiva, as lembranças são coletivas, pois “elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos” <sup>20</sup>.

Halbwachs ainda observa que, mesmo sozinhos, os sujeitos sociais acionam “quadros sociais da memória” que dependem de experiências vivenciadas em vários grupos sociais e, portanto, lembrar é uma ação social realizada coletivamente, mesmo que as pessoas não estejam fisicamente presentes. A memória do sujeito está interligada ao seu relacionamento com vários grupos em que participa: familiar, de amigos, profissional, religioso - em resumo, com os grupos de convívio e de referências para a pessoa.

Por essa concepção, Halbwachs considera que a memória da pessoa está interligada à memória do grupo; e esta última está amarrada à memória coletiva de cada sociedade. Tal reflexão do autor está publicada em sua obra póstuma, *A Memória coletiva*, em 1950. São estudos realizados a partir da década de 20 e abordam a memória na sua dimensão individual enquanto memória coletiva de um grupo<sup>21</sup>. Esse estudo trouxe elementos relevantes para as subseqüentes tendências interpretativas sobre a dinâmica estabelecida entre memória individual e coletiva<sup>22</sup>. Para o acima referido autor, existe uma relação dialética entre a memória coletiva e a memória individual, mas estas não se confundem, devido, os indivíduos necessitarem das lembranças dos outros para evocar o passado.

Nessa perspectiva, considera-se que há dois tipos de memória: a pessoal e a social ou memória autobiográfica e memória histórica. Na dialética entre essas formas de memória, a primeira se apoia na segunda, considerando que toda história de vida está interligada a uma história em geral. No entanto, é na “história vivida que se apoia a memória como as imagens que estão nas consciências individuais: de guerras, motins, cerimônias nacionais, festas, de meios de locomoção, os trabalhos que transformam as ruas de uma cidade [...]” <sup>23</sup>. Esse constructo teórico ainda permite a reflexão de que os grupos sociais, aqui analisados, elaboraram uma memória do seu próprio passado coletivo que articulou o sentimento de identidade ao grupo distinguindo-os dos outros. Mas atualmente considera-se que o sentimento

---

<sup>20</sup> HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990, p. 26.

<sup>21</sup> Ibid., p.54.

<sup>22</sup> Ibid., p.80-81.

<sup>23</sup> Ibid., p 55- 61.

de pertença a um grupo social depende muito do contexto e de sua múltipla disposição e vivência dos atores sociais.

Ricoeur mostra que, na concepção sobre a memória coletiva de Halbwachs, há relação do exterior na ação de lembrar como uma consequência externa, de forma que o indivíduo só consegue lembrar a partir da memória do grupo social. Para Ricoeur, “É no ato pessoal da recordação que foi, inicialmente, procurada e encontrada a marca do social” <sup>24</sup>.

Nesse sentido, chega-se à compreensão de que o indivíduo é capaz de lembrar sozinho, apesar da memória individual fazer parte da memória coletiva, mas a memória se modifica conforme o lugar social que a pessoa ocupa. Este lugar também se altera, conforme a interação das pessoas com vários grupos sociais<sup>25</sup>. É nessa perspectiva que as histórias de vida dos imigrantes japoneses serão analisadas. Na articulação da memória e da identidade, Pollak aponta que

[...] a memória é um elemento constituinte da identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é, também, um fator extremamente importante de sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si <sup>26</sup>.

Nesse sentido, a memória é um elemento que articula a coesão social e entrelaça a identidade a uma memória cultivada nas experiências vivenciadas. De acordo com o mesmo autor, pode-se afirmar que os imigrantes e seus descendentes, ao narrarem suas reminiscências, reconstroem as formas de identificação do grupo. Assim, a memória individual de cada ator social deste estudo faz parte de uma multiplicidade de experiências que possibilitam o acesso à memória coletiva.

Pollak ao considerar que existe ligação estreita entre memória e o sentimento de identidade, afirma que o conceito de identidade se relaciona com a imagem de si, para si, e para os outros. E que no decorrer da vida, a pessoa adquire a imagem referente a ela própria, construída por ela e apresentada aos outros e a si mesma,

---

<sup>24</sup>RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de: Alain François [et al.]. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007, p. 133-134.

<sup>25</sup>Ibid., p. 133-134.

<sup>26</sup>POLLAK, Michael. Memória e Identidade social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: v. 5, n. 10, p. 200-215, jul. 1992. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>>. Acesso em: 17 Jul. 2016, p. 204.

para fortalecer a representação de si mesma, para si e para os outros. No entanto, essa imagem não fica isenta de negociações, mudanças e transformações. Pollak, na mesma obra, ainda afirma que a construção da identidade consiste num fenômeno que ocorre tendo como referência os outros, os critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, “e que se faz por meio da negociação direta com outros. Vale dizer que memória e identidade podem perfeitamente ser negociadas, e não são fenômenos que devam ser compreendidos como essência de uma pessoa ou de um grupo” <sup>27</sup>.

Já o antropólogo Candau - que analisou como passamos das formas individuais para as formas coletivas da memória e identidade -,<sup>28</sup> observa que a memória e a identidade estão indissolivelmente entrelaçadas. Na dialética entre memória e identidade, ambas se nutrem e se apoiam mutuamente na elaboração de uma trajetória de vida, um mito, uma narrativa. De acordo com o mesmo autor, a memória fortalece a identidade, tanto no âmbito individual quanto no coletivo; portanto, restabelecer as memórias é como restaurar a identidade. Esta concepção é importante para que esta tese possa refletir sobre como os relatos de memórias individuais estão interligados à memória coletiva. Candau constata que nas estratégias identitárias, cada indivíduo realiza suas escolhas no interior de um repertório flexível e aberto a diferentes meios: representações, “mito-histórias”, crenças, ritos, saberes, heranças etc<sup>29</sup>.

Com relação aos elementos constitutivos da memória individual e coletiva, Pollak considera que em primeiro lugar estão os acontecimentos vividos pessoalmente e, em segundo, os que são vivenciados por tabela. E que muitas vezes uma pessoa que não tenha participado de um acontecimento, mas que este tornou-lhe importante, a mesma não consegue distinguir se participou ou não daquele acontecimento. A esses acontecimentos também se pode juntar eventos que estão fora do espaço-tempo da pessoa ou grupo, como a identificação com um determinado passado. Esta situação pode ocorrer por meio da socialização política

---

<sup>27</sup>Ibid., p. 204.

<sup>28</sup>CANDAU, Jöel. **Memória e identidade**. Tradução de Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2016, p.11-19

<sup>29</sup>Ibid.

ou histórica e se constitui em uma projeção tão forte, que o autor considera que este fato se refere a memória herdada<sup>30</sup>.

Nas articulações de pertencimentos com a memória herdada, a extensão temporal pode abranger largos espaços de tempos. Ela fica disponível e seus estratos de tempo podem ser acionados para compor a identidade de um grupo. E essa escolha pode ser alimentada por lembranças de um passado prestigioso que fundamenta a identidade do grupo. No caso dos okinawanos, o estrato de tempo da memória herdada que articula com a identidade okinawana, é o período dos reinos no arquipélago de *Ryûkyû*, que se caracteriza por um estrato de tempo de prosperidade no qual os ancestrais dos okinawanos mantinham um comércio intenso com a China, Coréia, Japão e outros países do Sudeste Asiático.

Além dos acontecimentos que podem ser vividos pessoalmente, por tabela ou herdados, a memória é constituída por personagens que podem ter sido conhecidos pessoalmente na trajetória de vida de cada sujeito, ou indiretamente, ou por ter ouvido sobre, ou por ter ouvido de outros indivíduos que fazem parte da memória herdada<sup>31</sup>. Por exemplo, no caso dos japoneses, não fez-se necessário ter vivido no período dos ancestrais para conseguir representá-los como contemporâneos.

Há também os lugares de memória que estão nas lembranças de cada sujeito e que podem estar apoiados em um espaço/tempo. Esses lugares podem remeter ao tempo da infância, da família, dos antepassados, dos ancestrais, de passeios, da guerra, de viagens, enfim, de vivências que estão na memória. Também podem ser vividos por tabela, ou seja, por envolvimento com o acontecimento sem que esteja no espaço tempo do acontecimento. O caso da Batalha de Okinawa<sup>32</sup> é um acontecimento que remete a um lugar de memória vivenciado por muitos imigrantes que se deslocaram para o Brasil após 1945, que marcou fortemente a memória, tanto dos que vivenciaram efetivamente, como a dos imigrantes e descendentes que já estavam no Brasil. Assim, muitos dos que aqui residiam, viveram essa batalha por tabela.

Há várias questões que envolvem o silêncio sobre os acontecimentos traumáticos, como as guerras e as experiências que não obtiveram sucesso e,

---

<sup>30</sup>POLLAK, op. cit., 1992, p.202.

<sup>31</sup>Ibid.

<sup>32</sup> A Batalha de Okinawa se refere ao ataque dos Estados Unidos ao Japão na Segunda Guerra Mundial que ocorreu no arquipélago de Ryukyu principalmente na Ilha de Okinawa.

nesses casos, é muito importante o modo como as pessoas lidam com os sentimentos e traumas que advêm desses acontecimentos. O projeto da colônia CAPEM é representado como uma experiência de fracasso, pois não conseguiram realizar o sonho edificado antes da partida do porto de Kobe para o novo espaço e muitos imigrantes preferem não comentá-lo, enquanto outros o registraram por escrito.

No caso da Batalha de Okinawa, a perda das terras, da vida, de familiares e amigos, representa uma dor que acompanha os okinawanos. São feridas que muitas vezes estão abertas e as pessoas não sabem como lidar com elas. Só o tempo para fechá-las, mas ainda ficam as cicatrizes. Dentre as frases pronunciadas pelos entrevistados sobre as experiências vividas naquela Batalha destacam-se as seguintes: “Não vale a pena falar sobre o assunto”, “Não quero falar”, “Não tenho nada para contar”.

Esses fragmentos revelam a complexidade das memórias traumáticas e a dificuldade de rememorar esse passado que os atores sociais não conseguem explicar para si mesmos. O silêncio dessas lembranças são zonas de sombras reprimidas, mas que estão em movimento e as pessoas podem resolver relatá-las a qualquer momento. Pollak destaca que: “Essa tipologia de discursos, de silêncios, e também de alusões e metáforas, é moldada pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos” <sup>33</sup>.

Pollak também assinala outro fenômeno em relação à memória: o seu aspecto seletivo: “Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado”. Ao mesmo tempo em que a memória individual grava e relembra, também exclui. Toda lembrança é um trabalho de organização e seletividade das lembranças. Para Bosi, a memória registra apenas fragmentos dentro da sua capacidade infinita, sendo que as recordações mais vivas ocorrem durante o cafezinho, no jardim, na escada, no portão ou em uma conversa informal entre o pesquisador e o sujeito quase na hora de encerrar a visita. Muitas memórias não são registradas e são contadas na

---

<sup>33</sup> POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Tradução de: Dora Rocha Flaksman. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989, p. 7.



confiança, como confidências. “Lembrança puxa lembrança e seria preciso um escutador infinito” <sup>34</sup>.

Outra questão proeminente em relação à memória está na forma como homens e mulheres relembam as experiências vivenciadas. A memória feminina, que está ligada ao privado da família, aos cuidados com a alimentação, roupas e educação dos filhos, em relação às okinawanas, a estas somam-se também as memórias de mulheres ligadas à religiosidade, responsáveis pela continuidade de muitas práticas religiosas em conjunto com a família. Estas vozes femininas prevalecem no campo religioso, por serem mulheres-memória, guardiãs dos ritos, crenças, enfim, da veneração aos antepassados.

Já nas vozes masculinas, a memória é sobre o trabalho, as atividades associativas, as experiências traumáticas como a guerra e a abertura das terras. Muitas vezes, as memórias feminina e masculina se cruzam em experiências comuns como a falta de alimentos na mesa ou a trajetória do grupo até chegar ao novo espaço. Mas em relação à dimensão do trabalho e nas responsabilidades atribuídas aos homens em um sistema familiar patrilinear, prevalecem a memória dos homens.

#### Abordagens e campos de observação

Para a constituição de fontes, foi utilizada a metodologia da História Oral, que consiste na realização de entrevistas com os imigrantes e descendentes que se disponibilizaram a participar da pesquisa. Portelli assim expõe os recursos oferecidos por essa metodologia:

[...] a História Oral tende a representar a realidade não tanto como um tabuleiro em que todos os quadrados são iguais, mas como um mosaico ou colcha de retalhos, em que os pedaços são diferentes, porém, formam um todo coerente depois de reunidos - a menos que as diferenças entre elas sejam tão irreconciliáveis que talvez cheguem a rasgar todo o tecido<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p.39.

<sup>35</sup> PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na História Oral. **Projeto História**, São Paulo, 1997. n. 15, p. 13-49. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11215/8223>>. Acesso em: 18 jul. 2014, p. 16.

Com base no acima exposto, pode-se afirmar que a metodologia da história oral permite mostrar como cada relato de memória dos okinawanos aqui levantado, além de fazerem parte de uma multiplicidade de vivências, constantemente negociadas a partir do presente, compõe a memória coletiva. Esse mosaico é constituído por experiências que estão na memória dos atores sociais que as acionam de diferentes formas, no momento da sua narrativa. Como os relatos de cada sujeito social também se constituem pela formação do sentido cultural que orienta a sua vida, a sua importância para esta pesquisa está em compreender que, nas formas interpretativas pelas quais as pessoas percebem o mundo e interiorizam suas vivências, há elementos culturais que são acionados nessas lembranças.

Nos testemunhos e ações relatadas, existem vários estratos de tempo, como o tempo da Batalha de Okinawa, o de emigrar, o de sonhar com um novo espaço, o do trabalho e o das reuniões familiares. São temporalidades que a memória dos atores sociais aciona ao narrarem suas experiências e expectativas vividas no processo migratório. Muitas vezes esses narradores não seguem uma linha de pensamento linear ao lembrarem alguns acontecimentos que fazem parte da trajetória de suas vidas. O tempo da natureza faz parte do processo cognitivo humano que o utiliza ao narrar sua percepção de mundo, mas nos relatos é significativo perceber os retrocessos no tempo, bem como os avanços e as repetições. O testemunho de cada imigrante possibilita mostrar a complexidade dos estratos de tempos que compõe a memória de cada pessoa e as questões que contribuíram para a imigração. Os relatos também trazem informações das negociações que foram realizadas tanto entre os membros familiares quanto na constituição da rede migratória para que o deslocamento das famílias se efetivasse.

Os relatos de memórias também ofereceram a possibilidade de compreender a dinâmica entre os descendentes em relação ao sentido cultural de ser *okinawano*, ou seja, proporcionaram meios para interpretar como as famílias modelam e alteram os elementos culturais que orientam as formas de identificação na trajetória do grupo.

Assim, a história oral proporciona, por meio das experiências, um campo de possibilidades compartilhadas. Elas podem ser reais ou imaginárias, pois as pessoas percebem as possibilidades de forma singular e, muitas vezes, apresentam os acontecimentos com diferentes destinos. A sociedade passa a ser concebida como uma rede complexa, repleta de meandros e não como algo uniforme. Retoma-

se a metáfora do mosaico de Portelli para, por fim, para pensar que nas emoções, apresentadas entre cada fragmento dos relatos de memória, são percebidas tanto as semelhanças como as diferenças. “É uma representação do real mais difícil de gerir, porém parece-me ainda muito mais coerente não só com o reconhecimento da subjetividade, mas também com a realidade objetiva dos fatos” <sup>36</sup>.

Nessa perspectiva, os indivíduos e os grupos são percebidos como parte de uma rede de comunicação social, que, por meio da presentificação do passado, faz emergir diferentes formas de interpretações do mundo e de si mesmos. Os significados, em relação aos acontecimentos multiplicam-se, bem como o capital simbólico. Considerando que estão em constantes modificações, a subjetividade no cotidiano da vida dos atores sociais dialoga com a multiplicidade de práticas culturais existentes na sociedade<sup>37</sup>.

A elaboração da narrativa sobre a trajetória dos japoneses de Okinawa não tem por objetivo atingir a totalidade, mas o propósito de escrever a trama histórica por meio das escolhas, interpretação das linhas que atravessam as histórias de vida desse grupo. Os elementos culturais de identificação têm conexão com a crença de se ter um passado em comum. Esses elementos são acionados nas lembranças das pessoas e reforçam o sentimento de pertença, observável a partir das ações que daí decorrem. Nas reminiscências de cada pessoa, emergem classificações, lembranças, ações memorativas, interpretações históricas de si mesmo que orientam as ações que as diferenciam de outra pessoa.

Para se estabelecer uma relação entre memória, identidade, as narrativas dos atores sociais mostram que os acontecimentos que marcaram as vidas dos antepassados das famílias de *Okinawa* são ressignificados na trajetória do grupo como a veneração à memória dos ancestrais. Para os memorialistas do grupo, a ancestralidade que marca a memória coletiva, se fundamenta tanto por um passado prestigioso quanto pelo sofrimento compartilhado em relação ao estabelecimento das bases americanas naquela província. Assim, a memória dos imigrantes é significativa para verificar se a memória histórica que foi emprestada, interiorizada, fortaleceu ou não a identificação dos *uchinanchus*. Saber como esses eventos

---

<sup>36</sup> PORTELLI, Alessandro. A Filosofia e os Fatos. Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. **Tempo**, Rio de Janeiro, vol. 1, n.º. 2, 1996, p. 67.

<sup>37</sup> RÜSEN, op. cit., 2014, p.93-95.

influenciaram o sentido cultural da construção e reconstrução dos sentimentos de pertença se apresenta como fundamental para a compreensão da fronteira do grupo.

Assim, a tarefa de reconstrução das memórias dos imigrantes japoneses e a dos seus descendentes permitirá visualizar as experiências do grupo que vivenciou, na década de 1950, a saída do navio *Argentina Maru*, do porto de *Naha* até a instalação do grupo no norte de Mato Grosso. A memória dos imigrantes não significa o retorno ao passado, mas sim, o passado no presente. Nesta perspectiva, “lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado”<sup>38</sup>.

Então, diante dos pressupostos teóricos para estudar como os okinawanos na sua trajetória de vida reelaboraram a sua identificação por meio de elementos cognitivo-culturais, faz-se necessário apreender os processos históricos envolvidos na construção simbólica das diferenças culturais entre os okinawanos os outros japoneses e como os elementos dessa diferença cultural se tornaram significativos e são acionados, inclusive no presente, por esses atores sociais.

Para compreender as questões aqui propostas, a escolha do tipo de entrevistas favoreceu, inicialmente, a classificada como história de vida, que remete à trajetória dos imigrantes desde o tempo em Okinawa ao deslocamento para a CAPEM, até o momento em que o narrador se dispõe a contar. Este tipo de entrevista se apresenta como fundamental para entender como a noção de pertencimento é invocada, pelos atores sociais deste estudo, no processo migratório. As entrevistas temáticas foram suscitadas para compreender aspectos levantados no decorrer dos relatos sobre a história de vida, com a finalidade de serem aprofundados, como a veneração aos antepassados e outros.

As entrevistas foram realizadas com imigrantes e descendentes da mesma família ou de famílias diferentes. Para tanto, é pertinente a classificação dos descendentes dos japoneses na definição das gerações, estabelecida pela comunidade japonesa: *issei*, para os imigrantes (todos os membros das famílias que imigraram), *nissei* para os filhos dos imigrantes e *sansei* para os netos. No testemunho oral dos imigrantes, não houve, *a priori*, a escolha dos depoentes. As entrevistas foram realizadas com aqueles cujas famílias migraram para CAPEM e que concordaram em participar do estudo e disponibilizaram tempo para efetivarem

---

<sup>38</sup> BOSI, op. cit., 1994, p.55.

os relatos. Os outros japoneses e os diversos moradores do local também foram entrevistados com o intuito de contribuir para se compreender a dinâmica da fronteira.

Além das histórias de vida, os diários e autobiografias comparecem como importantes documentos para a presente pesquisa. Em relação aos diários, observa-se que estes relatos pessoais contêm inúmeras experiências que se articulam com a memória coletiva. Alberti considera que a carta, a autobiografia, as fontes orais são ao mesmo tempo relatos de ações passadas e também resíduos de ações - e, em relação às entrevistas como fonte de pesquisa, acrescenta a seguinte observação<sup>39</sup>: “A entrevista oral, deve ser compreendida também como documento de cunho biográfico, do mesmo gênero de memórias, autobiografias, diários e outros documentos pessoais<sup>40</sup>.”

Os sujeitos das cartas, dos diários, das autobiografias e das fontes orais são compreendidos a partir de suas redes de relações, não petrificadas por meio das estruturas sociais e possuem um horizonte de expectativas que se encontram sempre em movimento pelas possibilidades que surgem na vida de cada um. A vida dos sujeitos sociais é articulada às situações políticas, econômicas, religiosas etc. que não estão sob o domínio pessoal, mas é na dinâmica dessas situações que os atores históricos fazem suas escolhas.

Para o estudo da trajetória dos imigrantes de Okinawa e no contexto da história da colonização do Estado de Mato Grosso, foram consultadas as seguintes fontes oficiais, no acervo do Arquivo Público de Mato Grosso: Relatórios das atividades desenvolvidas pelo Departamento de Terras, Minas e Colonização; Mensagens apresentadas à Assembleia Legislativa do Estado pelos governadores entre os anos de 1950 e 1970; Livro de Registro do Instituto de Terras de Mato Grosso, contendo processos de compra e venda de terras e, ainda, vários exemplares do jornal *O Estado de Mato Grosso*, que apresentam notícias sobre o deslocamento dos imigrantes japoneses, entre 1950 e 1960.

No Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional da Universidade Federal de Mato Grosso há exemplares da Revista Brasil-Oeste, de

---

<sup>39</sup>ALBERTI, Verena. Fontes orais: histórias dentro da História. IN: PINSKY, Carla Bassanezi (Orgs.). **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2008, p.168,169  
<https://pt.scribd.com/document/163629895/Verana-Alberti>

<sup>40</sup>Ibid., p. 169.

1956 a 1960, que contribuem com esta pesquisa, tendo em vista reportagens sobre o estabelecimento de imigrantes japoneses ao norte do Estado e suas atividades econômicas.

Dentre as fontes manuscritas, destaca-se o conjunto de documentos do acervo da Prelazia de Diamantino, registrados e elaborados pelo Padre João Dornstauder, que apresenta dados sobre a ocupação do estado de Mato Grosso na década de 50; as atividades econômicas; o avanço da frente de expansão; a divisão das áreas de terras entre os imigrantes japoneses; o censo das comunidades locais e da colônia japonesa e desenhos de mapas com dados entre 1950 e 1958. Todas essas fontes constituem fragmentos que dialogam com as fontes orais para dar visibilidade às questões em estudo.

Sobre o processo migratório, foram feitas pesquisas no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, no qual se encontra o Arquivo do Ministério das Relações Exteriores, do Conselho Nacional de Imigração e Colonização. Também foram levantados os dados do Instituto Nacional de Imigração e Colonização (INIC) - 1954-1962. Esses documentos tratam da política migratória brasileira e contêm informações e dados relativos aos países de origem e aos convênios de cooperação entre países e de assistência técnica, além da seleção de imigrantes no exterior, entre outros. Essas fontes possibilitaram analisar a política de imigração e colonização que se entrelaçam ao deslocamento dos imigrantes japoneses de Okinawa para a colônia CAPEM.

Para tanto, o campo de observação da micro-história de variação das escalas foi escolhido com intuito de considerar a pluralidade das vivências particulares e de contextos que envolvem a trajetória do grupo em estudo, pois possibilita compreender os elementos que cada uma das famílias negociou no seu percurso migratório e a própria identidade social – além de descortinar as táticas<sup>41</sup> sociais empregadas pelos diversos atores em estudo frente às incertezas, escolhas, sonhos e realidade. No âmbito do domínio da história social, a proposta é perceber como as ações dos atores sociais estão articuladas à sociedade.

---

<sup>41</sup>Por tática compreende-se “a ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio....Aproveita ocasiões e delas depende, sem base para estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas”.CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**: (1) .artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 100.

Em relação aos procedimentos relacionados ao problema das escalas de observação, Revel assinala que a abordagem da micro-história em princípio:

[...] é a escolha de uma escala particular de observação que produz efeitos de conhecimento e, pode ser posta a serviço de estratégias de conhecimentos. Variar a objetiva não significa apenas aumentar (diminuir) o tamanho do objeto no visor, significa modificar sua forma e sua trama. E que é o princípio da variação que conta, não a escolha de uma escala em particular... Notemos desde já que a dimensão “micro” não goza, nesse sentido, de nenhum privilégio especial. É o princípio da variação que conta, não a escolha de uma escala em particular<sup>42</sup>.

A abordagem da micro-história contribuiu para compreender o processo de construção da okinawanidade. A escala de observação é fundamental no trabalho com as memórias dos imigrantes para enxergar as táticas que estes utilizam na negociação da sua identidade okinawana. O que também permite pensar sobre as seguintes questões: Quem migra de Okinawa para a colônia CAPEM? Como foi constituído o projeto de colonização particular da *Okinawamura* no norte do Estado de Mato Grosso? Como esses imigrantes construíram e negociaram a sua identidade okinawana? Para responder foi necessário descer a vida dos atores sociais, ir às redes de sociabilidade construídas, enfim, seguir os indivíduos no interior de suas trajetórias de vida.

Dessa forma, ao lidar com as histórias de vida dos atores no tempo presente, as reflexões de Rousso sobre esse campo historiográfico são importantes para pensar que: o historiador do tempo presente lida com a prática de interpretações de uma história inacabada; com uma análise que é provisória e pode ser revista a qualquer momento; novos personagens resolvem revelar o que viveram ou mesmo que outros rastros são descobertos. Concordando com o autor, afirma-se que esta tese faz parte de uma realidade que continua a existir no presente, portanto, de uma história inacabada. Mas, é esse campo que abre as possibilidades de novas pesquisas permeadas por outros caminhos, dimensões e metodologias da história e de outras áreas das ciências<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup>REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: REVEL, Jacques. (Org.). **Jogos de escalas**: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: FGV, 1998, p 38.

<sup>43</sup>ROUSSO, Henry. **A última catástrofe**: a história, o presente, o contemporâneo. Tradução de Fernando Coelho. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016, p.262.



## 1.2 A ESTRUTURA DA TESE

Esta tese apresenta quatro capítulos além da introdução, considerações finais e referências bibliográficas.

No primeiro capítulo, são analisados alguns estratos de tempos em relação ao processo migratório dos okinawanos, que foram acionados no Brasil como forma de reconhecimento da diferença dos okinawanos em comunicação intercultural com os outros japoneses em conjunto com os acontecimentos que se entrelaçaram na história de vida dos imigrantes. Busca também conhecer a retórica política e intelectual que mostra a forma de pensar os imigrantes japoneses. Trata-se, então, de apreender os processos históricos envolvidos na construção simbólica das diferenças culturais entre os okinawanos e os japoneses das ilhas centrais, significativas para a vida social dos imigrantes e que foram acionadas na organização da migração pelas redes migratórias nas sociedades de origem e receptora.

Como a identidade histórica é constitutiva da memória social e da formação das redes para o processo de inserção dos okinawanos na colônia CAPEM<sup>44</sup>, estudar o contexto em que viveram os atores da presente pesquisa e os acontecimentos significativos que orientaram o deslocamento dessas famílias torna-se relevante para a compreensão da trajetória das famílias. É por meio do pensamento histórico que se extrai a autocompreensão para a constituição de ser *okinawano*. Trata-se, por um lado, da interpretação da formação histórica da identidade, que os atores sociais, intelectuais e entidades acionam, como forma de identificação singular, para garantir sua posição no fluxo do processo histórico de vida. Envolve, também, a questão das formas de memorização histórica sobre a formação do pensamento de pertencimento pelos membros do grupo. Além dessas duas dimensões, outro aspecto será relevante na compreensão dos mecanismos de identificação: as experiências vivenciadas, integrando tanto as lesivas, que podem ser consideradas traumáticas, como as de alteridade e as da Batalha de Okinawa.

---

<sup>44</sup> CAPEM é a abreviação de Cooperativa Agropecuária Extrativa Mariópolis Ltda., mas a sigla é utilizada para nominar a colônia que recebeu imigrantes de Okinawa pela comunidade japonesa. No presente texto será utilizada para se referir à colônia em estudo.



Para tanto, a trajetória das histórias de vida será fundamental no processo migratório dos okinawanos em estudo. Não há a intenção de visualizar os okinawanos somente por suas origens migrantes, mas compreender as experiências que são significativas no presente pela dinâmica temporal dos relatos de memória. Ser de Okinawa ou descendente de *okinawano*, no presente, está interligado à formação da identidade histórica.

No tempo de emigrar, após o término do conflito mundial, havia inúmeras discussões sobre o fluxo migratório de japoneses para o Brasil, –que conferem aos okinawanos a possibilidade de viver a sonhada *Okinawamura* no Estado de Mato Grosso. Entre outras, destaca-se a política imigratória e as legislações após 1945, a abertura da imigração japonesa e os intelectuais que influenciaram a forma de pensar o imigrante japonês. São tempos que, sobrepostos, entrelaçam-se ao deslocamento dos imigrantes de Okinawa.

No capítulo dois, CAPEM, o sonho da *mura okinawana* será entendido a partir da organização da rede migratória pelos imigrantes de Okinawa no Brasil e seu papel na emigração de *uchinanchus* após a Segunda Guerra Mundial. Parte-se do pressuposto de que o sentido cultural do sentimento de pertença conferiu legitimidade aos organizadores da rede migratória no processo intercultural de comunicação com os outros japoneses, bem como, para o sentido da formação cultural da *mura* e a orientação desse processo migratório. Também versa sobre a sociedade de imigração, em específico, da política de colonização federal e estadual e sua repercussão nos sonhos e experiências dos migrantes estabelecidos no novo espaço ocupado.

No terceiro capítulo, Trajetórias – um destino e múltiplos caminhos cruzados, os caminhos de várias famílias são cruzados tendo um único destino – levanta no tempo de partir, viajar e se estabelecerem ou não na colônia os elementos mobilizados pelos okinawanos para expressarem sua pertença étnica. Em relação à colônia CAPEM, pretende-se compreender a organização social dos atores no novo espaço, a fim de proporcionar a interação entre os membros da colônia e a sociedade receptora. A colônia é compreendida como um espaço de prática cultural e social cotidiana, na qual os atores empreendem uma intercomunicação que atende à vida.

No capítulo quatro, “Os ancestrais na formação da identidade”, compreende-se as formas pelas quais os okinawanos, em uma comunicação intercultural

cotidiana, criaram laços afetivos entre os antepassados e as futuras gerações. Assim, esse capítulo trata da veneração aos ancestrais, realizado pelas famílias *okinawanas* e seu significado simbólico enquanto orientação cultural na formação do sentimento de pertença. O culto fúnebre se apresenta como um dos traços culturais que foram acionados pelo imigrante para edificar a sua identidade cultural e fortalecer a fronteira do seu grupo. Enquanto marcador de identidade, o culto ao antepassado, realizado diante do *butsudan*<sup>45</sup> (altar doméstico), contém signos importantes para a compreensão das responsabilidades dos membros familiares com seus antepassados. Também serão analisados, o *obon* (finados) e as diferenciadas formas de sua apropriação pelos descendentes das famílias *okinawanas* que imigraram para a colônia CAPEM. A seguir, são apresentadas as considerações finais e as referências bibliográficas, que registram as fontes pesquisadas.

Esta tese pretende colaborar com as reflexões sobre as diferenças culturais existentes entre os grupos de imigrantes para que estas sejam reconhecidas e historicizadas.

---

<sup>45</sup>*Butsudan* é o termo utilizado para designar os oratórios familiares nos quais estão os nomes dos antepassados escritos em tabuletas de madeira. Por meio dos oratórios que as famílias realizam os rituais em homenagem aos antepassados.

## **2 DOS OKINAWANOS: HISTORIOGRAFIA, MEMÓRIA HISTÓRICA, EXPERIÊNCIAS DE GUERRA E POLITICA IMIGRATÓRIA**

### **2.1 DA HISTORIOGRAFIA**

No Brasil, a etnia dos japoneses passou a ser diferenciada pelos estudos a partir da década de 1970 e somente nos anos 80 surgiram pesquisas sobre os okinawanos, naturalmente interligados com os estudos sobre os imigrantes japoneses que chegaram ao Brasil após a Segunda Guerra Mundial.

Em relação aos modelos de análise desses estudos sobre o processo da acima referida imigração, observa-se que desde a Primeira Guerra Mundial já havia autores dentre estes, Gilberto Freyre e Roquete Pinto que, desacreditados da tese do determinismo biológico, e adeptos das ideias de Franz Boas utilizaram em suas interpretações o conceito de assimilação voltado para uma representação histórica homogênea da nacionalidade a encobrir as diferenças culturais. As reflexões e estudos durante o Estado Novo foram pautados na preservação da formação nacional dos brasileiros, que influenciou a campanha de nacionalização enquanto política imigratória.

Neste contexto, é importante destacar que os estudos produzidos durante o Estado Novo (1937-1946) no decorrer do governo de Getúlio Vargas, foram pautados na preservação da formação nacional dos brasileiros, o que influenciou a campanha de nacionalização enquanto política migratória. Assim, a ameaça à constituição do povo brasileiro repousava sobre os grupos classificados como alienígenas, dentre os quais se enquadravam os japoneses. Nesta perspectiva, os grupos de imigrantes mais assimiláveis foram considerados mais desejados que outros. A ameaça à constituição do povo brasileiro estava nos grupos classificados

como alienígenas, como os japoneses<sup>46</sup>. Assim, muitos grupos foram considerados mais desejáveis do que outros, tratava-se de serem mais assimiláveis ou não<sup>47</sup>.

Uma vertente que se consolidou, após a Segunda Guerra Mundial, nos estudos brasileiros e americanos, sobre contato entre os imigrantes e a população brasileira foi a análise feita com base em conceitos de aculturação e assimilação, bastante visível também nas pesquisas específicas sobre os imigrantes japoneses. Além disso, esses tipos ideais se instituíram como parâmetro analítico para os pesquisadores que estudaram especificamente os imigrantes japoneses. Dentre estes estudos realizados por antropólogos e sociólogos, destaca-se os dos seguintes autores: Emílio Willems (1946), Diégues Jr. (1955), Herbert Baldus (1942), Egon Schaden (1973), Francisca Isabel Shurig Vieira (1973) e Hiroshi Saito (1973).

Faz-se conveniente relembrar o contexto político em que essas pesquisas foram desenvolvidas, de redemocratização no Brasil, do fim do nazismo e da descoberta dos campos de concentração. Inclusive que essas reflexões sobre a integração dos grupos dos imigrantes, por utilizarem a abordagem teórica da assimilação, da aculturação e eugenia foram criticadas pelas representações históricas de grupos considerados inassimiláveis, a exemplo dos de japoneses.

Nesse sentido e direção, destacam-se as produções de Emílio Willems sobre a assimilação dos japoneses e alemães. Explicando, no estudo em conjunto sobre os imigrantes japoneses, Willems e Herbert Baldus iniciaram as pesquisas antes da Segunda Guerra Mundial, terminando-as somente após 1945. Willems publicou em 1946 e 1948 respectivamente, os artigos *O Problema da Imigração Japonesa*, na Revista de Imigração e Colonização e os *Aspectos da Aculturação dos Japoneses no Estado de São Paulo*. Foi também autor de outras obras, como *Assimilação e populações marginais* e *Aculturação dos alemães no Brasil estudo sociológico dos imigrantes germânicos e seus descendentes*, enquanto esteve como professor na

---

<sup>46</sup> “A categoria “alienígena” — preponderante no jargão oficial — englobava imigrantes e descendentes de imigrantes classificados como “não-assimilados”, portadores de culturas incompatíveis com os princípios da brasilidade”. SEYFERTH, Giralda. A assimilação dos imigrantes como questão nacional. **Mana**, Rio de Janeiro, v.3, n. 1, abr. 1997. p. 95.

<sup>47</sup> TRUZZI, Oswaldo. Assimilação ressignificada: novas interpretações de um velho conceito. **Dados - Revista de Ciências Sociais**, vol. 55, núm. 2, pp. 517-553. Universidade do Estado do Rio de Janeiro Rio de Janeiro, Brasil, 2012, p.522.

Universidade de São Paulo, na cátedra de Antropologia e de Sociologia, na Escola Livre de Sociologia e Política<sup>48</sup>.

As obras de Emílio Willems contribuíram para o encaminhamento dos estudos científicos sobre os grupos de imigrantes neste país ao tratarem a respeito do resultado dos contatos culturais entre os diversos imigrantes e a sociedade brasileira. Para Emílio Willems, o conceito de assimilação teve um caráter essencialmente cultural, o que afastou os seus estudos da perspectiva racial e biológica utilizada pelos intelectuais que a interpretaram como o *melting pot*<sup>49</sup> nacional<sup>50</sup>.

Emílio Willems publicou vários artigos em O Estado de S. Paulo, que foram reproduzidos na Revista de Imigração (RIC) e Colonização, periódico editado pelo Conselho de Imigração e Colonização (CIC). No artigo sobre “O Problema da Imigração Japonesa”, ele registra seu posicionamento contrário aos artigos que estavam circulando sobre a imigração japonesa de cunho racista e que se fundamentavam no condicionamento biológico da cultura. Para Emílio Willems, as dezenas de artigos e estudos realizados que se referiam à imigração japonesa até então, não poderiam ser considerados científicos e sobre estes teceu a seguinte opinião: “é notável a incoerência dos nossos racistas que tecem louvores sem fim à fusão do elemento indígena com europeus e americanos, mas que recuam horrorizados ante a perspectiva de uma “degenerescência racial” ocasionada pela imigração japonesa”<sup>51</sup>.

Naquele momento, as reflexões realizadas por Emílio Willems trouxeram uma nova abordagem para os estudos sobre os imigrantes japoneses no Brasil, na medida em que o autor desmistifica a discussão fundamentada em questões biológicas, que os considerava inassimiláveis. Ao contrário, considerava que os

---

<sup>48</sup> NUCCI, Priscila. **Os intelectuais diante do racismo antinipônico no Brasil**: textos e silêncios. 153 f. Campinas, SP. Dissertação (Mestrado em História) - Departamento do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2000, p. 01.

<sup>49</sup> “A noção de *melting pot* (etimologicamente, vaso ou crisol no qual alguma coisa é misturada), no seu sentido assimilacionista, surgiu em fins do século XVIII afirmando a possibilidade de fusão dos imigrantes no sentido de formação de um povo americano composto”. Essa concepção influenciou as reflexões sobre assimilação no Brasil e fundamentou a política nacionalista do caldeamento no decorrer da campanha do Estado Novo. Esta política não valorizava as diferenças e a pluralidade advinda da imigração. SEYFERTH, Giralda. Assimilação dos Imigrantes no Brasil: Inconstâncias de um Conceito Problemático. In: XXIV ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 2000, Petrópolis (RJ). **Anais...** Petrópolis: ANPOCS/Palácio Quitandinha, 2000, p.13-14.

<sup>50</sup> TRUZZI, op. cit., p. 524.

<sup>51</sup> WILLEMS, Emílio. **Assimilação e Populações Marginais no Brasil**: estudo sociológico dos imigrantes germânicos e seus descendentes. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1940, p. 276.

estudos científicos tinham que se pautar na assimilação enquanto processo social e não na perspectiva biológica. Na sua compreensão o termo assimilação deveria somente se referir “a processos de modificação, substituição e perda de traços psíquicos adquiridos” <sup>52</sup>.

Assim, em referência à concepção de assimilação dos imigrantes de origem asiática, Willems recomenda aos autores que sejam consideradas as seguintes questões:

- 1 – que a assimilação de um indiano ou japonês, por exemplo, é mais demorada do que a de um dinamarquês ou italiano.
- 2 – que imigrantes asiáticos não podem ser comparados, sem mais nem menos, com imigrantes europeus. Tais comparações são duplamente precárias quando há vinte ou trinta anos entre uma imigração e outra, como entre a italiana e a japonesa. Do ponto de vista de quem deseja assimilar “rapidamente”, imigrantes de cultura muito diferente apresentam, portanto sérios inconvenientes. É o caso dos japoneses ou dos outros imigrantes asiáticos. Sua assimilação nunca, em hipótese alguma, será rápida<sup>53</sup>.

Com base no acima exposto, além da mudança na abordagem de biológica para social no que se refere à assimilação dos imigrantes, percebe-se que a interpretação sobre a cultura e a integração dos japoneses foi analisada de forma generalista, na qual todos os imigrantes japoneses sofreriam o processo de assimilação. Os temas de aculturação/assimilação são centrais na obra de Emílio Willems, pois entende que a lentidão na assimilação dos japoneses provocou concepções equivocadas sobre sua integração e que, somente por meio da objetividade da Antropologia, poderia alcançar perspectivas diferentes de interpretação sobre a imigração japonesa. Destaca o mesmo autor que a política imigratória não considerava os estudos Antropológicos científicos<sup>54</sup>.

Observa-se, porém, que os estudos de Willems sobre os imigrantes japoneses sugerem uma homogeneidade na assimilação que difere das experiências vivenciadas por esses imigrantes. Apesar disso, a sua contribuição referente ao uso do conceito assimilação enquanto processo social e cultural inspira uma série de trabalhos posteriores sobre os japoneses no Brasil.

---

<sup>52</sup> Ibid., p. 277.

<sup>53</sup> Ibid., p. 278.

<sup>54</sup> Ibid..

Na mesma Revista de Imigração e Colonização, em que Emílio Willems advoga que os japoneses eram assimiláveis, mas de forma lenta e diferente, e refuta a tese das explicações biológicas, foi publicado o artigo do médico Jaime Poggi<sup>55</sup>, com o título *Política imigratória: o papel do Médico na realização do magno problema*, que alertava para o perigo de quistos raciais, da preferência na seleção de imigrantes europeus e propunha que a entrada dos imigrantes classificados de alienígenas deveria ser orientada. Para Jaime Poggi, a imigração japonesa para São Paulo fora considerada um erro, pois era difícil pensar a assimilação desse grupo. Recomenda o mesmo autor, um plano de inserção, por meio da imigração dirigida para diluí-los nos núcleos em que fossem inseridos.

Já para Seyferth, os diferentes usos teóricos do conceito de assimilação nos estudos sobre as imigrações no Brasil, divergiam em suas concepções, mas convergiam “para o problema da integração dos imigrantes e seus descendentes na sociedade nacional”<sup>56</sup>.

No entanto, as interpretações sobre a imigração japonesa, realizadas pelo antropólogo Emílio Willems, influenciaram inúmeros estudos porque traziam críticas contra as produções, que foram desenvolvidas com expoente teórico baseado em leis naturais ou estruturadas segundo a abordagem teórica de Gobineau<sup>57</sup>.

Essa mudança no conceito de assimilação de um processo biológico para o de social foi fundamental naquele momento para fazer oposição ao posicionamento não só de intelectuais antinipônicos com trabalhos publicados pela imprensa, editoras e pela publicação oficial do Conselho de Imigração e Colonização e da Revista de Imigração e Colonização, mas também contrapor aos estudos anteriores da década de 40, como os de E. Roquette Pinto e Oliveira Vianna entre outros<sup>58</sup>.

Willems, definia como bilateral o processo de assimilação dos grupos de japoneses imigrantes, apesar de entender também que nele prevalecia a influência da sociedade receptora. Nessa perspectiva, o mesmo autor utilizou o conceito de

---

<sup>55</sup> Jaime Poggi de Figueiredo (1887-1962). Médico cirurgião brasileiro. Um dos fundadores da Faculdade de Ciências Médicas do Rio de Janeiro.

<sup>56</sup> SEYFERTH, op. cit., 1997. p. 03.

<sup>57</sup> Joseph-Arthur Gobineau (1816-1882), sociólogo e filósofo francês cuja tese se fundamentava na pureza das raças e na superioridade dos louros dolicocefalos.

<sup>58</sup> Entre 1930 a 1940 os principais autores que argumentaram contra a imigração japonesa com base na abordagem biológica foram: os médicos Xavier de Oliveira, Miguel Couto, Arthur Hehl Neiva, Jayme Poggi, o jornalista e escritor Vivaldo Vivaldi Coaracy, o major Aristóteles de Lima Câmara. NUCCI, op. cit., p. 07.



aculturação para analisar, na personalidade dos atores sociais dos grupos em contato direto ou distinto, as mudanças ocorridas. Para Willems, esses contatos poderiam gerar conflitos mentais<sup>59</sup>.

Nos estudos migratórios da década de 1950, permaneceu como temática a preocupação com a integração dos imigrantes. Dentre os trabalhos publicados daquela época, comparecem os de Manoel Diégues Júnior sobre os imigrantes japoneses, intitulado *Estudos de Relações de Cultura no Brasil*, publicado pelo Ministério da Educação e Cultura em 1955, que trouxe significativa contribuição para os estudos culturais sobre imigração realizados posteriormente por muitos autores a partir da década de 70.

A obra *Estudos de Relações de Cultura no Brasil*, de Manoel Diégues Júnior, publicada pelo Ministério da Educação e Cultura – Serviço de Documentação (1955) trouxe significativa contribuição para os estudos culturais sobre imigração que foram realizados posteriormente por muitos autores após os anos 70 do século XX. A obra retrata os anais da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, na qual Diégues Jr. expôs os problemas relacionados à cultura do português e dos seguintes grupos migrantes: franceses, espanhóis, holandeses, judeus, poloneses, italianos, libaneses, alemães, japoneses, ingleses, ou seja, estrangeiros em geral. Nessa publicação, o autor realiza um balanço bibliográfico de obras publicadas sobre os imigrantes no Brasil. A ênfase dos estudos desse autor está no grupo de portugueses e japoneses.

Os conceitos utilizados por Diégues, ao escrever sobre a importância dos estudos culturais para a política brasileira de imigração, ativeram-se à aculturação/assimilação e à transculturação. Diégues aponta a importância dos estudos sobre a assimilação dos imigrantes no Brasil para a orientação da política imigratória brasileira, pois o pensamento de Arthur Hehl Neiva ainda persistia nas ações governamentais, que chegaram a percorrer campos de refugiados na Europa para escolher os assimiláveis para a formação nacional brasileira em uma concepção eugênica.

Nesse contexto, o Presidente da República, Getúlio Dornelles Vargas, reabriu a imigração japonesa para o Brasil, utilizando a prerrogativa das cotas estabelecidas na Constituição de 1934. Assim política imigratória organizou em uma imigração dirigida e fundamentada em pensamentos etnocêntricos. No entendimento de

---

<sup>59</sup> TRUZZI, *op. cit.*, p.524.

Diégues, a política imigratória foi pensada até 1953, sem diretrizes e orientações sobre o processo de transculturação das etnias que imigraram para o Brasil.

Com a preocupação de apresentar considerações em relação ao conceito a ser utilizado nos estudos para interpretar a integração dos imigrantes Diégues Jr. é de opinião que:

A expressão “aculturação”, geralmente aceita entre nós e consagrada pelos especialistas europeus e americanos, não me parece bastante feliz, em português, para traduzir este conceito; prefiro aceitar a expressão “transculturação”. O próprio sentido da formação da palavra influi no conteúdo do conceito. Enquanto o “a” da primeira expressão melhor indica a influência, o domínio de um grupo sobre outro, o “trans” da segunda se me afigura mais revelador da troca de influências, da permuta de elementos culturais. Há entre nós um processo transculturativo, neste encontro bilateral e não raro polilateral de culturas e não a unilateralidade de um domínio único<sup>60</sup>.

Dessa forma, Diégues Júnior tenta superar as diferenças culturais entre os grupos, ao afirmar que a troca, ou que chamou de permuta de elementos culturais, acontece com todos os grupos de forma homogênea. Com o conceito de transculturação, Diégues também se contrapõe à abordagem que destaca a influência da sociedade inclusiva sobre o grupo considerado minoritário e afirma que não há prevalência de um grupo nos contatos culturais, por se tratar de um processo bilateral. No entanto, esta abordagem não apontou as especificidades de cada grupo étnico e nem a relação com o processo histórico vivenciado entre os diversos grupos que compunham o grupo japonês.

Em relação aos imigrantes japoneses, Diégues afirma que o fato de ser uma imigração nova dificultava assegurar se eram assimiláveis ou não, ou como ocorreria o processo de transculturação, já que considerava existir indiferença dos nativos do Brasil por esse grupo. Diégues argumenta também que os estudos sobre os japoneses eram poucos quando comparados aos dos imigrantes alemães e atribui isso ao fato de “tratar-se de um grupo pertencente a *stock* étnico diferente do nosso”. Considera nesses estudos que a representação histórica ainda se fundamenta na percepção dos imigrantes japoneses como “diferentes” em relação aos outros grupos.

---

<sup>60</sup> DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. **Estudos de Relações de Cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Serviço de Documentação, 1955. p. 31 e 32.

Nos estudos realizados por Diégues, a transculturação dos japoneses, transcorria de forma lenta, exemplificada pelo uso “da língua materna entre os japoneses, pelos dados censitários de 1940, permanece para as primeiras gerações imigradas, ao passo que se atenua em relação às gerações seguintes” <sup>61</sup>.

Assim, no que diz respeito à análise dos resultados das relações culturais, Diégues destaca a sua complexidade especialmente quando diante de seu interesse em perceber, na longa duração, continuidades, descontinuidades e rupturas nas relações culturais entre os grupos. Nesse contexto, Diégues Jr. se volta para o caso das estruturas que só se transformam muito lentamente, através de uma “história quase imóvel”. Esse modelo de análise leva em consideração a duração e chega a conclusão de que as estruturas mudam lentamente, ressaltando os aspectos socioeconômicos e suas relações com o meio geográfico. Nessa perspectiva, o tempo de ruptura com as tradições culturais pelos imigrantes japoneses se refere a um tempo longo.

Também é importante mencionar os estudos de Egon Schaden, professor da Universidade de São Paulo, no período compreendido entre 1950 a 1967. Egon Schaden publicou na Revista de Antropologia um artigo intitulado *Aculturação de Alemães e Japoneses no Brasil* que advoga haver carência de estudos de envergadura sobre a aculturação dos japoneses ao afirmar que as publicações realizadas sobre a integração dos japoneses além de serem escassas, se restringiam a alguns artigos e aos estudos de Emílio Willems. Essa situação, também anunciadas por outros autores, levou Egon Schaden a desenvolver investigações com seus alunos sobre “problemas de aculturação econômica, sistemas de cooperação, conflito de gerações, aculturação religiosa e aculturação linguística” <sup>62</sup>.

De 1945 a 1950, os integrantes da Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP), a saber, Emílio Willems, Egon Schaden, Herbert Baldus, Donald Pierson e Hiroshi Saito, tiveram um papel preponderante na abordagem teórica da assimilação enquanto processo social e cultural. O método utilizado era o estudo de comunidade, realizado pela observação dos atores sociais no seu cotidiano. Essa tendência foi inspirada na sociologia americana, que tinha como expoentes Robert

---

<sup>61</sup> Ibid., p. 34 - 35.

<sup>62</sup> SCHADEN, Egon. *Aculturação de Alemães e Japoneses no Brasil*. **Revista de Antropologia**. vol. IV, no 1, 1956, p.41.

E. Park, da Escola de Chicago, George Hewrbert Mead, Herbert Blumes, Robert Redfield e A. R. Radcliffe Borwn<sup>63</sup>.

Dentre as narrativas produzidas sobre os japoneses, na década compreendida entre 1960 e 1970, destaca-se a contribuição de Hiroshi Saito que publicou no Japão, em 1961, sua tese de doutorado em economia, intitulada *O Japonês no Brasil: estudo de mobilidade e fixação*. É importante mencionar que esse estudo foi considerado pelos intelectuais como o mais amplo sobre o processo de assimilação cultural dos japoneses. O autor ao enfatizar as questões sobre economia internacional e política de colonização e migração aborda os problemas sobre a “mobilidade de capital e de mão-de-obra”, intercâmbio comercial e efeitos econômicos no processo migratório e analisa os problemas políticos, sociais e econômicos da sociedade receptora e emissora<sup>64</sup>.

Já na coletânea, *Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil*, publicada em 1973, organizada por Hiroshi Saito e Takashi Mayema, foram reunidos artigos de autores do Brasil, do Japão e dos Estados Unidos. As temáticas versaram sobre diferentes aspectos, como, por exemplo: motivos da migração, personalidade dos imigrantes, o cotidiano dos japoneses, sistemas de valores dos japoneses a respeito da agricultura, cooperativismo, mobilidade geográfica, religião e parentesco, dentre outros.

Essa coletânea de artigos acima citados demonstra que, na década de 1970, havia dificuldade de se explicar o processo migratório somente por meio dos conceitos de adaptação, assimilação e aculturação como haviam ocorrido na maioria dos estudos sobre imigração e imigrantes japoneses realizados nas décadas de 40 e 50. A proporção de artigos que utilizaram esses conceitos foi bem menor em relação às outras temáticas publicadas na coletânea organizada por Saito e Mayema<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> CASTRO, Marco Luiz. **Entre o Japão e o Brasil**: a construção da nacionalidade brasileira na vida de Hiroshi Saito. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1994, p.128.

<sup>64</sup> Ressalto que Hiroshi Saito já tinha publicado artigos na década de 40 e 50 sobre a assimilação dos japoneses na área de Sociologia como: O Cooperativismo na região de Cotia: estudo de transplantação cultural (1956); *Shindô- Renmei* um processo de aculturação (Parceria com Emílio Willems, 1947) e outros. SAITO, Hiroshi. **O Japonês no Brasil**: estudo de mobilidade e fixação. São Paulo: Fundação ESP de São Paulo: Editora “Sociologia e Política”, 1961, p. 13-14.

<sup>65</sup> SEYFERTH, *op. cit.*, 2000, p. 13-14.

Em 1978, Hiroshi Saito organiza outra coletânea sobre a *Presença Japonesa no Brasil*, contendo artigos apresentados em um simpósio realizado em comemoração aos 70 anos da imigração japonesa. A proposta do simpósio foi o de “compreender bem o processo de adaptação e assimilação dos imigrantes japoneses à sociedade brasileira e, ao mesmo tempo, estudar a perspectiva futura dos descendentes japoneses”<sup>66</sup>.

De forma geral, os temas que prevaleceram na coletânea acima mencionada, estudaram o processo de integração à sociedade brasileira dos japoneses estabelecidos na Amazônia, Nordeste, Rio Grande do Sul e Santa Catarina. Da análise sobre essas publicações observa-se a existência de artigos que analisam a integração dos japoneses comparando com outros grupos, como alemães, italianos e sírio-libaneses.

Dentre os artigos publicados naquela coletânea, sob a perspectiva da análise comparativa, comparecem o do professor de Antropologia da Universidade de São Paulo, Egon Schaden que estudou a integração dos japoneses e seus descendentes com a dos imigrantes alemães. Conclui que os japoneses resistiam à aculturação e eram etnocêntricos por não aceitarem casamentos entre japoneses e a sociedade nacional. Observa que essa resistência ocorre com intensidade no meio rural, pois os contatos culturais são com “caboclos” ou “caipiras”. Schaden explica que os casamentos mistos ainda sofriam entraves pelo preconceito racial, tanto por parte da sociedade luso-brasileira quanto por parte dos imigrantes japoneses<sup>67</sup>.

Apesar dos entraves apontados, a integração definitiva à sociedade brasileira ocorreria de qualquer forma segundo Egon Schaden. Já a carência de estudos comparativos sobre a integração dos japoneses e outros grupos imigrantes foi justificada como necessária para compreender a mudança cultural lenta dos japoneses, que resultaria em uma “cultura nipo-brasileira”<sup>68</sup>.

Nos estudos dessa época, o etnocentrismo prevalecia nas análises que tinham como foco a integração dos japoneses à sociedade brasileira apesar da utilização dos termos “população híbrida” e “pluralismo cultural” em relação às diferenças entre os grupos que compunham a população brasileira. As análises se voltaram para a intensidade no processo de mudança cultural, que consideravam as

---

<sup>66</sup> SAITO, Hiroshi. **A presença Japonesa no Brasil**. São Paulo: T.A. Queiroz/Edusp, 1978, p.5.

<sup>67</sup> SCHADEN, *op. cit.*, p.139.

<sup>68</sup> SAITO, *op. cit.*, 1978, p.146.

diferenças entre origem e experiências vivenciadas nos diversos espaços de ocupação. O termo “alienígena” também foi utilizado nos textos para se referirem ao grupo dos japoneses.

Nesses estudos, a representação histórica dos japoneses ainda se pautava na concepção de assimilação de Willems, ao prever que os contatos culturais entre os imigrantes e a sociedade brasileira resultariam em mudança cultural seguida da assimilação definitiva: a integração. Nessa perspectiva, as diferenças socioculturais desapareceriam até o abasileiramento dos imigrantes.

Já o estudo intitulado *O Japonês na frente de expansão paulista*, realizado por Vieira em 1973, analisa o processo de absorção do japonês na cidade de Marília, Estado de São Paulo. Para Vieira, os estudos de Shmuel N. Eisenstadt (1954) foram fundamentais nesse seu estudo para pensar sobre os imigrantes japoneses enquanto “grupo e focaliza-se em especial a institucionalização do comportamento dos imigrantes e seus descendentes, institucionalização vista como um processo de mudança nos grupos básicos” e “na sociedade receptora”<sup>69</sup>. A transformação social e cultural dos grupos era explicada de uma forma dinâmica e não unidimensional, sem ter um ponto fixo em que termine a absorção, o que auxiliou Vieira a compreender a persistência das diferenças culturais entre os japoneses.

Apesar de trabalhar o conceito de absorção na perspectiva de integração dos japoneses à sociedade brasileira, Vieira destaca a questão da heterogeneidade e argumenta que a categoria “japoneses” não pode ser percebida como uma unidade, pois engloba diferenças que interferem em seus traços culturais, na liderança política, na composição das associações e na organização econômica<sup>70</sup>.

Vieira destaca a diferença cultural existente entre os japoneses provenientes da ilha central e os okinawanos das Ilhas *Ryûkyû*. Afirma que “os okinawanos são distintos dos japoneses do arquipélago nipônico pela língua e costumes e são objeto de discriminação que tem raízes numa longa história de subordinação política dos habitantes de *Ryûkyû*”<sup>71</sup>. A mesma autora não aprofunda seus estudos sobre a heterogeneidade entre os japoneses, mas aponta elementos que os diferenciam e

---

<sup>69</sup> VIEIRA, Francisca Isabel Schurig. **O Japonês na Frente de Expansão Paulista**: o processo de absorção do japonês em Marília. São Paulo: Pioneira/ Ed. da USP, 1973, p. 15.

<sup>70</sup> Ibid., p.75.

<sup>71</sup> Ibid., p.76.

que provocaram a dicotomia entre os imigrantes japoneses em Marília após a Segunda Guerra Mundial<sup>72</sup>.

De forma geral, os estudos de Emílio Willems, Herbert Baldus, Diégues Jr., Egon Schaden, Hiroshi Saito e Vieira, não consideram os japoneses como inassimiláveis. Esse posicionamento contribuiu para fazer o deslocamento da relação entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa. Explicando, esses autores tinham por referência a formação universal da sociedade brasileira, para a qual não se permitiam a convivência pacífica da diferença racial e preconizavam como fim, a integração social total e, conseqüentemente, a aniquilação do outro. Nesse contexto, a distinção entre assimiláveis e inassimiláveis deixa de existir e dá lugar para a construção de um horizonte de expectativas rumo uma sociedade brasileira única, na qual os imigrantes japoneses perderiam seus referenciais culturais em um processo de integração lenta. Lembrando, essa tendência permaneceu até os anos 70, década da censura das produções intelectuais pelo regime militar.

No âmbito das ciências humanas, os estudos da acima referida época foram marcados pela influência das abordagens econômicas e sociológicas, prevalecendo os diversos marxismos, principalmente nos cursos de História. No entanto, o problema da perspectiva de integração total dos imigrantes à sociedade nacional teve que buscar outros referenciais para explicar a persistência das diferenças culturais existentes entre os grupos de imigrantes relacionados ao sentimento de pertença, ou seja, a identidade.

Nesse sentido, o conceito de assimilação empregado até os anos 70 foi entendido como etnocêntrico e precisou buscar outras concepções para compreender não só as diferentes práticas culturais nas trajetórias plurais dos grupos e de sua incorporação à sociedade brasileira, como também compreender a negociação dos elementos de identificação acionados pelos imigrantes ao fazerem parte de uma comunidade que tem como base o sentimento de origem.

---

<sup>72</sup> Após a Segunda Guerra Mundial, os imigrantes japoneses no Brasil se dividiram entre os que acreditavam que o Japão teria ganhado a guerra e os que não acreditavam: vitoristas e derrotistas. Os vitoristas, de forma geral, eram militantes de sociedades secretas que visualizavam os derrotistas como traidores da pátria, dignos de punições. Muitos japoneses foram mortos. Em geral eram eliminados os chefes de famílias acusados de traição. SILVA, Aldina Cássia Fernandes. **Nas Trilhas da Memória: uma colônia japonesa no norte de Mato Grosso – Colônia Rio Ferro (1950 – 1960).** 194f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2004, p. 38.



Para o entendimento do uso do conceito de assimilação no sentido etnocêntrico, Oswaldo Truzzi explica que:

[...] a assimilação (ou outro termo equivalente) constituía, de uma forma ou de outra, um processo inapelável. Assim sendo, quaisquer traços culturais remanescentes de um grupo eram interpretados como indícios de uma assimilação ainda incompleta em direção a um padrão dominante. Nessa concepção, não havia espaço para a afirmação de uma cultura étnica que vai se modificando, entendida como construção historicamente determinada e iterativamente negociada, por solicitações tanto internas ao próprio grupo quanto externas da sociedade mais ampla. Para dar conta disso, começou então a se firmar o conceito de identidade étnica – ou etnicidade – nos estudos migratórios, simultaneamente ao progressivo abandono do conceito de assimilação<sup>73</sup>.

No âmbito dos estudos sobre os japoneses que reúne as tendências acima citadas se destaca o estudo de Ruth Cardoso *Estrutura Familiar e Mobilidade Social: estudo dos Japoneses no Estado de São Paulo*, publicado em 1972, que critica o conceito de aculturação e o deixa de lado. Como justificativa, narra que encontrou dificuldade “em trabalhar com a ideia de culturas dominantes, principalmente dentro das orientações metodológicas que se apoiam diretamente na herança do pensamento culturalista, como é o caso dos estudos de aculturação”<sup>74</sup>.

A socióloga Ruth Cardoso é de opinião que o conceito de aculturação privilegiaria os elementos culturais com uma dinâmica própria, e que a explicação do contato sociocultural deve considerar que este é envolvido por um conjunto de dimensões. A autora não utiliza o conceito de assimilação, e faz a opção em trabalhar com a integração dos japoneses e explica que é um processo caracterizado, “por um lado, por sua mobilidade social e, por outro, pela diminuição da distância cultural entre ele e o conjunto da sociedade, isto é, pela menor utilização de sistemas expressivos próprios”<sup>75</sup>.

Cardoso passa a empregar no seu estudo sobre os japoneses o termo integração como uma forma de se distanciar dos estudos anteriores que, segundo a mesma autora, não contemplava as relações entre mobilidade social e assimilação. Essa foi a forma encontrada para se distanciar do conceito de aculturação, pois a

---

<sup>73</sup> TRUZZ, op. cit., p.13-14..

<sup>74</sup> CARDOSO, Ruth. **Estrutura Familiar e Mobilidade Social**: estudo dos japoneses no Estado de São Paulo. São Paulo: Kaleidos-Primus, 1972. p.171.

<sup>75</sup> Ibid, p.170-172.

sua utilização implicaria em aceitar que existia culturas dominantes que prevalecia sobre as outras.

Como consequência, o conceito de integração passa a ser utilizado na perspectiva de Eisenstadt no sentido de que no processo de integração há vários elementos pelo qual os grupos se abrem e se dispersam como por exemplo a ascensão profissional. Nessa concepção, as identificações são resultado de grupos operantes que utilizam traços culturais que os diferenciam<sup>76</sup>.

A partir dessa percepção as experiências vivenciadas pelos imigrantes japoneses no Brasil passaram a ser percebida como plural, e que dependendo da organização, vivência e comunicação entre os membros de cada grupo, ocorria modificações nos traços culturais que os definiam. A organização associativa dos grupos passou a ser vista como algo importante no fortalecimento ou transformação dos traços culturais que os identificavam enquanto um grupo étnico, conforme explica Cardoso:

A identidade étnica é uma forma de estabelecer contrastes e separar o "nós" dos "outros", enfim, situar o grupo dentro do conjunto de outros que compõem a sociedade. Esta identificação indica a percepção da situação de contato e leva à utilização e ordenação de categorias culturais particulares que fundamentam a "consciência étnica"<sup>77</sup>.

Com base no acima exposto, conceito de identidade étnica passa a ser empregado no sentido de reconhecer os elementos que são acionados pelos japoneses para o seu reconhecimento. Essa mudança de concepção ocorreu paulatinamente nos estudos sobre a imigração no Brasil, considerando as diferenças de abordagens e contexto, o conceito de identidade étnica passou a ser empregado em muitas análises sobre os processos migratórios. A novidade foi que não sendo equivalente à identidade nacional, os estudos passaram a considerar a construção de uma identidade étnica fluída em constante reelaboração e o conceito de "etnicidade" trouxe um viés antropológico para os estudos sobre imigração e colonização.

Dessa fundamentação emergiram vários estudos que passaram a analisar os traços culturais e suas mudanças que acionavam múltiplas identidades como

---

<sup>76</sup> Ibid

<sup>77</sup> Ibid

casamento, danças, religiosidade, alimentação, música, linguagem entre outros. Contudo, é complexo sintetizar a questão étnica para todos os imigrantes. Há situações diversas que cada grupo se confrontou dentre estas: os que viveram em colônias, os que se estabeleceram em centros urbanos, os que participaram das associações, os que não tiveram convívio com seus conterrâneos etc. Há também os okinawanos que conviveram mais com *naichis* em localidades onde havia poucos patrícios estabelecidos, de forma que essas formas passaram a ser o enfoque de estudos de muitos intelectuais.

Na historiografia da década 80, as experiências dos atores sociais são valorizadas e integradas nas pesquisas por vários intelectuais. Nas reflexões sobre a imigração japonesa emerge temas que passam a estudar o processo de identificação, as tradições e costumes entre imigrantes e seus descendentes, ampliando o enfoque sobre os grupos étnicos e as formas que utilizaram para mobilizar elementos identitários. Novos objetos passaram a serem elaborados e novos campos no âmbito da história como a história cultural e a reformulação dos pressupostos teóricos na história social possibilitaram repensar a concepção de integração e assimilação dos imigrantes à sociedade brasileira.

No caso específico dos imigrantes okinawanos, o interesse dos intelectuais pelo tema imigração e identidade de japoneses de Okinawa surgiu no momento da reformulação dos conceitos e das novas tendências nos estudos, e esse tema além de despertar o interesse na década de 80, se intensifica após os anos 90, apesar do primeiro navio de imigrantes ter aportado no porto de Santos em 1908 com imigrantes okinawanos.

No âmbito da sociologia e da antropologia as explicações que envolviam os conceitos como assimilação e integração dos imigrantes foram paulatinamente repensadas e reformuladas. A análise linear da integração deixou de ser algo central, e tornaram-se objetos de inúmeros estudos sobre as colônias japonesas estabelecidas no Brasil: a diversidade interna dos grupos, as características de cada grupo, o modo de se estabelecerem na sociedade de acolhimento e a forma de se relacionarem com os outros grupos. Entretanto, havia uma distância entre consciência dos atores históricos e os conceitos utilizados para analisar suas ações.

Emergiram então, em vários campos do conhecimento, estudos sobre as colônias japonesas, assim, danças, casamentos, religiosidade, associações, instrumentos musicais, comemorações foram tratados como objeto de pesquisas.

Apesar desses estudos se fundamentarem em pressupostos de que os imigrantes redefinem os elementos que os unem ao país de origem e não os abandonam, a visão nacionalista dos imigrantes fundamentavam o entendimento da separação entre sociedade de origem e de destino.

Em 2001, Jeffrey Lesser publica o livro *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*, que se constitui um referencial importante para os estudiosos da imigração e dos imigrantes japoneses, relativamente à representação histórica dos imigrantes não europeus na historiografia brasileira no que diz respeito às questões sobre a etnicidade e identidade. Nessa obra, o autor tem por objetivo compreender como os imigrantes não europeus definem sua identidade no interior de uma “identidade nacional-brasileira e as reações a essas tentativas” e os grupos são interpretados a partir de concepções de identidade nacional. Para o referido autor, os japoneses ao estabelecerem-se no Brasil, negociam sua identidade e, assim, alteram a forma de se pensar a composição da sociedade brasileira por parte dos estudiosos. No entanto, o estudo de Lesser, não contempla as diferenças culturais existentes entre os imigrantes.

## 2.2 OS OUTROS JAPONESES NA HISTORIOGRAFIA

As concepções que subsidiaram os estudos sobre os japoneses, de modo geral têm uma questão em comum que é a homogeneidade entre os imigrantes japoneses. Entretanto, a existência da diferença cultural entre *naichis* e *uchinanchus* foram citadas por Hiroshi Saito (1961), Ruth Cardoso (1972), Arlinda Rocha Nogueira (1973), Francisca Isabel Vieira (1973), Zempati Ando (1976) e Toomo Handa em 1980.

O imigrante Tomoo Handa, em 1980 publicou a obra intitulada *O imigrante japonês: história da sua vida no Brasil* que estuda os imigrantes okinawanos a partir da chegada do primeiro navio no porto de Santos em 1908 e é considerado um estudo importante para os intelectuais que realizam pesquisa sobre os japoneses de Okinawa e os outros japoneses. Retrata o cotidiano dos japoneses no Brasil e os

deslocamentos do grupo para Mato Grosso e outros estados, além de ser autor de mais de quatrocentas telas sobre a vida de seus conterrâneos no Brasil.

No entanto, a resposta para a identidade okinawana é articulada com a publicação, em 1993, da obra *Okinawa: uma ponte para o Mundo*, do jornalista José Yamashiro, em 1998, da obra *Okinawa: história, tradições e lendas*, de Shosei Miyagui, ambos pertencentes à comunidade okinawana no Brasil, e proporcionaram à questão da identidade a amplitude temporal das experiências vivenciadas pelos antepassados dos imigrantes e seus descendentes. Esses autores, que têm estudos específicos sobre Okinawa, vivenciaram a diferença cultural no cotidiano das suas vidas e consideraram que a resposta assimétrica entre o próprio eu e os outros foi fundamental para fortalecer a okinawanidade.

Assim, os intelectuais Yamashiro e Miyagui proporcionaram significativas contribuições sobre a história dos ancestrais de Okinawa, pois pesquisaram, reuniram informações, escreveram as primeiras obras editadas na língua portuguesa e as disponibilizaram para o público. Os dois escritores voltaram suas narrativas para um objetivo comum: proporcionar aos okinawanos e a seus descendentes os estratos de tempo histórico que estabelecessem a comunicação intercultural sobre a identidade *okinawana*. O esforço desses intelectuais se volta para a formação cultural que possibilite orientar as ações dos descendentes no Brasil. No prefácio, Akira Chinem ressalta que a publicação em português da obra de Shosei Miyagui tem como proposta “que os descendentes brasileiros de imigrantes okinawanos no Brasil pudessem ter orgulho de suas origens e de seus antepassados”<sup>78</sup>.

Essas obras foram financiadas pela associação okinawana no Brasil e tiveram como função orientar culturalmente o sentimento de pertencimento colocando a disposição de todos os descendentes, imigrantes e público em geral no Brasil a história que alicerça a identidade okinawana. Essa historicidade estava disponível somente no idioma japonês o que dificultava o acesso aos descendentes que não dominavam a língua. O objetivo era o de fortalecer a identidade okinawana no Brasil por meio de uma orientação fundamentada em historicidades que os diferenciam dos outros japoneses.

Então, José Yamashiro e Shosei são autores que tiveram uma função social e política importante para o fortalecimento da identidade dos okinawanos, mas a

---

<sup>78</sup> MIYAGUI, op. cit., p. 2.

apropriação pelas pessoas é muito diversa. Muitos dos okinawanos aqui entrevistados não conhecem essas obras e não lembram desses acontecimentos históricos como foram expostos, mas há nas narrativas a presença de lembranças que remetem a historicidade trazida por: José Yamashiro e Shosei Mitagui.

Em relação ao campo acadêmico brasileiro, ao pesquisar com a palavra-chave Okinawa e okinawanos na plataforma da Fundação de Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, área de ciências humanas, foram encontradas dez pesquisas entre teses e dissertações, sendo duas em programas de pós-graduação em História no período compreendido entre 1987 a 2017. Já ao utilizar a palavra chave Japão para a mesma área emergiram duzentos e setenta oito estudos, dentre os quais, quarenta e nove relacionados aos programas de pós-graduação em História. Isso demonstra que há poucos estudos sobre os japoneses de Okinawa e que é uma tendência recente nos estudos migratórios compreender e interpretar a diversidade étnica existente entre eles <sup>79</sup>.

Dentre os estudos inventariados no Banco de Teses e Dissertações da CAPES desatacam-se os seguintes:

TABELA 1 - ESTUDOS SOBRE OS JAPONESES

Ano	Autor		Título
2003	Hideyuki Kimura	Mestrado em Sociologia	OS OKINAWANOS EM ARARAQUARA: A identidade negociada.
2004	Alice Lumi Satomi	Doutorado em Música	Dragão confabulando: etnicidade, ideologia e herança cultural através da música para Koto no Brasil.
2008	Nádia Fujiko Luna Kubota	Mestrado em Ciências Sociais	Bon Odori e Sobá: as Obasan na transmissão das tradições japonesas em Campo Grande – MS.
2009	Yoko Nitahara Souza	Mestrado em Antropologia	A comunidade <i>Uchinanchu</i> na Eta da Globalização: Contrastando "okinawanos" e "japoneses"
2015	Victor Uehara Kanashiro	Doutorado em Ciências Sociais	Cantos da memória diaspórica: representações, (des)identificações e performances de Mishima a Okinawa.
2015	Lais Miwa Higa	Mestrado em Ciência Social (Antropologia Social)	Umi Nu Kanata - do outro lado do mar: história e diferença na 'comunidade okinawana brasileira.
2015	Nádia Fujiko Luna Kubota	Doutorado em Antropologia Social	Okinawanos e não-okinawanos em Campo Grande: relações de parentesco e famílias.

<sup>79</sup> Fundação de Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, dados obtidos no Catálogo de teses e dissertações Disponível em: < <http://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#>> . Acesso 24/10/2017.

TABELA 2 - ESTUDOS SOBRE OS JAPONESES

(Continua)

2015	Samara Konno	Mestrado em Estudos Culturais	O retorno a casa: o culto aos antepassados okinawanos.
2016	Yoko Nitahara Souza	Doutorado em Antropologia	Suupa <i>Uchinanchu</i> : A Construção da Rede Transnacional Okinawana.
2016	Ricardo Sorgon Pires	Doutorado em História	Os 'outros japoneses': festivais e construção identitária na comunidade okinawana da cidade de São Paulo.

FONTE: Fundação de Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, dados obtidos no Catálogo de teses e dissertações.

O impulso inicial nos estudos acadêmicos sobre os okinawanos não ocorreu a partir da área de Ciências Humanas, ainda que, vêm aumentando o interesse dos pesquisadores dessa área. Nesse âmbito, a pesquisa de Alice Lumi Satomi concluído na Universidade Federal da Bahia em 1998, intitulado *As Gotas de Chuva no Telhado: música de Ryûkyû* foi pioneira em trabalhar com as músicas okinawanas na perspectiva da etnomusicologia. Tendo por base a antropologia urbana, pesquisou o sentido cultural de tocar a música clássica Koto no Brasil com o objetivo de perceber as maneiras de pensar, sentir e o fazer musical.

Em 2004, Alice Lumi Satomi concluiu doutorado com a tese intitulada *Dragão confabulando: etnicidade, ideologia e herança cultural através da música para koto no Brasil*, que estuda a construção da identidade okinawana por meio do sentido sócio cultural da música clássica japonesa e mostra como os imigrantes e descendentes negociaram sua etnicidade por meio da música.

No campo da Antropologia surgiram vários estudos sobre os okinawanos como o de Yoko Nitahara Souza, que em sua tese de mestrado pesquisou a construção identitária entre os grupos *uchinanchu* e *naichi*, no qual utilizou informações etnográficas sobre a alimentação, comensalidade, festas, sociabilidade, parentesco, articulações sociais, pertencimento e identidade. Para esta autora os dois grupos transpuseram para o Brasil a diferença cultural existente entre eles. A autora destaca que as trajetórias migratórias dos dois grupos *uchinanchus* e *naichis* são diferentes. Apesar da existência de elementos que diferenciam os dois grupos, a autora destaca que a manutenção de associações distintas tem o papel de fortalecer o sentido da afirmação identitária *uchinanchu* <sup>80</sup>.

<sup>80</sup> SOUZA, Yoko Nitaha. **A comunidade Uchinanchu na era da globalização**: contrastando "okinawanos" e "japoneses". 2009. 169f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2009, p.8-47.



Toko Nitahara Souza em sua pesquisa sobre os *uchinanchus* analisou a rede transnacional formada pelos okinawanos e destacou as ações internacionais como os festivais realizados em cada comunidade e em Okinawa, o que perfaz a construção da rede transnacional *uchinanchu* nas esferas institucionais, artísticas e familiares. Para a mesma autora, a identidade é fortalecida ao compartilharem laços e afetos que os unifica como *uchinanchus*.

Os estudos nessa perspectiva direcionam a análise para as ligações que conectam os imigrantes e seus descendentes aos seus lugares de origem ou de seus antepassados. Essa comunicação intercultural não se restringe às pessoas do local de origem, mas inclusive às pessoas que também migraram e se estabeleceram em outros países, a formar uma rede de comunicação entre os *uchinanchus*.

Ainda no âmbito da antropologia, o estudo de Laís Miwa Higa, analisa - por meio da dança, performance e publicações - as formas de sociabilidade produzidas pela comunidade okinawana com base nas narrativas históricas, culturais, de classe, de gênero e de geração. Entende que os discursos estão ligados à construção de uma brasilidade e reforçam a diferença existente entre os *uchinanchus* e *naichis*.

No âmbito das Ciências Sociais, destaca-se a pesquisa realizada por Nádia Kubota sobre a comunidade okinawana estabelecida em Campo Grande – MS, que aborda a complexidade da identidade entre os okinawanos e não-okinawanos. Nesse estudo, a concepção de identidade étnica tem como constructo teórico o conceito de grupos étnicos de Fredrik Barth<sup>81</sup>. A mesma pesquisadora constata que há uma diversidade entre as formas de acionar os elementos que constituem a identidade Okinawa e que a negociação dessa identidade é complexa por transitar entre as diversas representações que constituem esse imigrante: japonês, imigrante, nipo-brasileiros, okinawano e as identidades locais que se referem a cada comunidade.

Outra referência nos estudos sobre os okinawanos no Brasil é o professor Koichi Mori, do departamento de Letras Orientais da USP, que fez toda sua formação acadêmica, graduação, mestrado e doutorado - no Japão. Seus trabalhos publicados no Brasil sobre os okinawanos trazem temas relacionados com a identidade étnica, cultura xamanística e história da imigração de Okinawa.

---

<sup>81</sup> BARTH, op. cit., p. 187-227.

O intelectual Koichi Mori analisa a identidade entre os okinawanos e seus descendentes estabelecidos no estado de São Paulo e considera que a identidade Okinawa é vivenciada de diferentes formas e não representa a unicidade do grupo e que depende dos diferentes contextos sociais no qual cada pessoa está inserida. Isso significa que a concepção de identidade do sujeito okinawano é fragmentada e composta por várias identidades, podendo ser, inclusive, hiperjaponizada em determinados contextos, ou contrastiva em relação aos outros japoneses. Assim, o professor Mori ao entender a identidade como mutável, construída e reconstruída em relação aos contextos sociais culturais vivenciados pelos sujeitos, modifica a visão anterior sobre a de identidade japonesa concebida como fixa ou permanente<sup>82</sup>.

Por outro lado, há também estudos sobre os okinawanos no Brasil que foram publicados pela Associação Kenjin do Brasil (AOKB), que fizeram parte das comemorações do Centenário da Imigração (2008) que versavam sobre a vida, identidade, cultura, religiosidade e história dos imigrantes e seus descendentes. O estudo *1 Século de História: a comunidade okinawana no Brasil* foi editado em japonês e português e mostra a história dos imigrantes a partir da chegada em 1908 até 2008. Em 2014 foi publicada a coletânea de fotos *1 Século de História em Fotos: a comunidade okinawana no Brasil (1908-2008)*, material muito significativo para os pesquisadores que estudam os okinawanos independente de suas especificidades e áreas de conhecimento.

O interesse dos imigrantes okinawanos e seus descendentes em organizar a memória social do grupo evidencia o entendimento que tinham da relação entre esta e a identidade coletiva. Explicando, os imigrantes tinham a preocupação em organizar a memória não só para deixar disponível para as futuras gerações, mas também porque a sua publicação propiciaria o fortalecimento do sentimento de unidade e continuidade de cada membro do grupo.

Pollack destaca que no trabalho de enquadramento da memória são estabelecidos os quadros de referências com a função de articular os elementos identitários que subsidiam o fortalecimento do sentimento de pertença. As associações e os imigrantes que se disponibilizam a realizar esse trabalho escolhem os guardiões dessa memória que se disponibilizam em relatar as experiências, de

---

<sup>82</sup> MORI, Koichi. Identity Transformations among Okinawans and Their Descendents in Brazil. In: LESSER, J. **Seaching for Home Abroad: Japanese Brazilians and Transnationalism**. Durham: Duke University Press, p. 47-65, 2003.

forma que as versões escritas só se consolidam quando o grupo se identifica com elas<sup>83</sup>.

Após os anos 2000, nos estudos sobre os okinawanos é possível identificar a tendência em utilizar o conceito de etnicidade como traço comum. Esta concepção estabelece uma mudança nas interpretações sobre a identidade dos japoneses, pois abordam a forma interacionista deste conceito, por considerar que a identidade étnica é construída e reconstruída pelos grupos no local de destino e se entrelaça a vários problemas.

Como primeiro problema é citado a atribuição de uma categoria. Na formulação de Frederick Barth, essas atribuições são classificações que resultam da interação dos grupos sociais, e estabelecem fronteiras entre os envolvidos. Sendo que a crença na origem comum é um desses recursos utilizados para fundamentar a identidade étnica<sup>84</sup>.

Esses estudos além de mostrarem que a comunidade japonesa no Brasil tem configurações diversas no seu interior, comprovaram que há inúmeras diferenças culturais no interior desse grupo plural a envolver o sentimento de pertencimento e os aspectos históricos e culturais. E que os imigrantes japoneses vivenciam um processo de identificação muitas vezes interligado a espaços específicos.

Então, é na comunicação intercultural que ocorre a negociação da identidade, sendo que a cada situação vivenciada se aciona uma identidade: japonesa, okinawana, nipo-brasileiro entre outras. Nesse processo também são acionados elementos que estão relacionados com os bairros de origem, a exemplo de algumas famílias de Yomitan que migraram para a CAPEM, ou seja, okinawanos de Yomitan.

A mobilização da crença no parentesco comum que tem como princípio o nascimento foi ressaltada em vários estudos sobre os okinawanos a partir da década de 1990 como um dos problemas para ser interpretado. Isso porque os imigrantes japoneses e seus descendentes que se identificam como okinawanos/*uchinanchus* mobilizam uma das problemáticas que são atribuídas aos grupos étnicos: a crença na origem comum. Esse traço confere à identidade *okinawana* uma maneira de recrutamento dos atores que se faz presente no grupo e desperta na comunidade étnica a importância da memória histórica. Assim, a origem comum em relação à

---

<sup>83</sup> POLLACK, op. cit., 1989, 3-15.

<sup>84</sup> BARTH, op. cit., p. 187-227.

Província de Okinawa se desdobra nos pertencimentos às comunidades e nesse processo são acionados elementos que ligam as pessoas à lugares, a representações e historicidades.

Esta tese concorda com a concepção do historiador Jörn Rüsen que assevera que é no processo de reconhecimento da diferença cultural, que acontece a resposta histórica que os sujeitos sociais dão sobre quem são eles “em termos culturais, espaciais, políticos ou históricos na relação com outros, ou seja, em que consiste a diferença e a peculiaridade que os delimita em relação aos outros e que lhes permite excluir outros”<sup>85</sup>.

Desta forma, este estudo se insere dentre as pesquisas elaboradas no âmbito social, a partir do ano 2000 sobre os imigrantes okinawanos, que defende que é na relação com os outros japoneses que os okinawanos acessam o estrato da memória herdada disponível para o grupo. Nesta perspectiva, a identidade social do grupo, enquanto okinawanos é um processo que ocorre a partir de acontecimentos, classificações, historicidade do lugar, trajetórias, documentos oficiais, cultura material e imaterial e esses elementos são então, os que proporcionam elementos identitários.

No caso dos okinawanos, a resposta que o grupo aciona para a delimitação de sua fronteira em relação a outros japoneses é a questão da origem comum, fundamentada em acontecimentos históricos que envolvem estratos de tempo dos Reinos de *Ryûkyû*. É, portanto, uma memória herdada que está ligada ao sentimento de identidade que será aqui abordada no item a seguir.

## 2.3 OKINAWA: CORDA EM ALTO MAR

---

<sup>85</sup> RÜSEN, op. cit., 2014, p.113.

FIGURA 3 - MAPA DAS ILHAS DE RYŪKYŪ E ÁREAS PRÓXIMAS



Fonte: <http://apijif.org/-Gregory-Smits/3409/article.html>

Para registrar a história do Clã Taira, o nome Okinawa (*Okinawa-ken*) foi utilizado no livro *Heike Monogatari* por volta de 1192-1233, período do xogunato de Kamakura. Uchinã é o nome de Okinawa na língua materna. O escritor e jornalista José Yamashiro, afirma que Okinawa significa “corda em alto mar”, na interpretação dos *Kanji*, caracteres da língua japonesa, em analogia à disposição das ilhas que confere ao arquipélago uma forma alongada como uma corda que está disposta no mar na direção norte-sul. Outras interpretações são dadas ao vocábulo Okinawa, a exemplos da que traz o significado de *oki* como grande, e *nawa* como pescueiro: grande pescueiro e a encontrada em livros chineses, que traz a história do monge chinês Ganjin – Chien – Chen, em 753<sup>86</sup>.

A denominação Okinawa foi citada no Japão pelo escritor Hakusei Arai, na sua obra *Heike Monogatari* (1657-1725), escrita na língua Hiragana. No entanto, as missões japonesas que buscavam conhecimentos na China e passavam pelas ilhas ao norte de Okinawa, entre 630 a 894, já tinham o conhecimento sobre essa região

<sup>86</sup> YAMASHIRO, José. Okinawa. **Uma ponte para o mundo**. São Paulo: Cultura Editores Associados. 1993, p. 55.

e seus moradores. No século IX essas missões foram interrompidas, bem como as relações entre Japão e Okinawa. Contudo, após ser escrita de diversas formas como *Uchina*, *Ukinawa*, *Okinawa*, foi na dinastia Ming que a atual grafia *Okinawa* foi adotada e passou a ser utilizada pelo Japão, Coreia e acabou se difundindo pelo mundo.

Convém ressaltar que *Uchina* é uma designação utilizada para se referirem às pessoas que fazem parte das famílias que têm na sua origem ancestrais okinawanos. A utilização do nome *Uchina* se liga aos elementos consanguíneos e culturais dos membros da comunidade. Para a imigrante Sueko Katsuren Gushiken, o significado do termo *Uchina* e *Uchinanchu* foi repassado pela formação cultural recebida na sua família. “Papai e mamãe falava que *Uchina* era igual Okinawa e que *uchinanchu* era pessoa de Okinawa”. Assim, o nome Okinawa tem um relacionamento estreito com a memória herdada e o sentimento de identidade e carrega vários estratos de tempo.

Já a utilização do nome *Ryûkyû* também está grafada em vários livros de história na China, tendo como referência as relações comerciais estabelecidas com a corte de *Ryûkyû*, ou seja refere-se ao estrato de tempo em que os ancestrais dos okinawanos viviam em um reino independente que comercializava com vários povos dos mares do sul. A atribuição a si mesmo enquanto descendente de okinawanos ou mesmo a referência ao período do reino de *Ryûkyû* opera no processo de identificação como marcador da fronteira relativa aos japoneses das ilhas centrais do Japão que são denominados de *naichis*.

Os nomes Okinawa e *Ryûkyû* são significativos para os japoneses. O primeiro remete ao lugar de onde viveram antes de partirem para o Brasil, com o qual se identificam e lhes confere o sentimento de pertença que os difere de outros grupos de japoneses imigrantes. Nessa diferenciação de pertença entre as pessoas de Okinawa e os outros japoneses há um processo histórico que fundamenta a pertença ao grupo e articula essa identificação em uma perspectiva temporal que se refere ao segundo nome: *Ryûkyû*.

Dessa busca pelo eu no fluxo do tempo emerge a identidade histórica do grupo. Por identidade histórica entende-se que é o “suprassumo de uma diversidade de identificações articulada concretamente em perspectiva temporal. Ela integra

acontecimentos, pessoas e fatos do passado na relação de um sujeito pessoal ou social para consigo mesmo”<sup>87</sup>. Nessa perspectiva, os sujeitos se sentem pertencentes a uma unidade social que influencia seus projetos futuros e essa consciência histórica permite o grupo narrar-se a si próprio.

Nesse quadro de relação com o passado, a fundamentação da identidade histórica de um grupo em um passado prestigioso enraíza-se geralmente com uma memória de sofrimento vivenciado de forma compartilhada pelos seus membros<sup>88</sup>. Nesse sentido, pela trajetória do grupo em estudo, os japoneses que imigraram para o Brasil após a Guerra guardam as marcas da Batalha de Okinawa, de forma que a usurpação das terras, das moradias e da destruição provocada pela guerra são considerados elementos articuladores da memória e da identidade dos imigrantes de Okinawa que se estabeleceram no Brasil após 1945.

Portanto, a resposta histórica, enquanto elemento constitutivo da identidade, é articulada, e fortalece o grupo por questões que, em parte, envolvem os acontecimentos da Segunda Guerra Mundial e os posteriores como a ocupação americana do espaço social dos moradores e familiares dos imigrantes. Por outro lado, o legado das bases americanas nos territórios dos *uchinanchus* também provocou uma postura de defensiva e acendeu discussões sobre a hostilidade dos japoneses das ilhas Centrais em relação aos japoneses de Okinawa.

Importante destacar que o processo de imigração dos okinawanos após a Segunda Guerra Mundial para o Brasil dependeu das negociações entre os dois governos: japonês e brasileiro. Esse estrato de tempo que envolve decisões políticas também é importante para se compreender a concepção que fundamentava a percepção dos japoneses no Brasil. São vários estratos de tempo que envolvem o processo de identificação no decorrer do deslocamento dos imigrantes de Okinawa para o norte do Estado de Mato Grosso. O estrato de tempo que constitui a identidade histórica dos okinawanos será compreendido a seguir.

---

<sup>87</sup> RÜSEN, op. cit., 2015, p.263.

<sup>88</sup> CANDAU, op. cit., p.151.



## 2.4 MEMÓRIA HISTÓRICA: CENÁRIO DOS ANCESTRAIS DOS *UCHINANCHUS*

Okinawa (*Okinawa-ken*) é atualmente uma das quarenta e sete províncias do Japão e está localizada no conjunto das 140 ilhas que compõem o arquipélago de *Ryûkyû*. Localizada a sudoeste do Japão, entre o oceano Pacífico e o mar da China Oriental, apresenta vários microterritórios que desenham distritos, povoados e aldeias. Tem por capital Naha e está a aproximadamente 1.500 km de Tóquio<sup>89</sup>.

Apesar de fazer parte do Japão, há diferenças entre esses dois arquipélagos em relação ao processo histórico, cultura, política e economia de cada um. Explicando, a identidade okinawana fundamenta-se na memória histórica herdada até os dias atuais: constituída pelo período do Reino de *Ryûkyû*, em que o arquipélago foi governado por várias dinastias, em época antes da anexação ao Japão (1470-1879).

Segundo Rüsen, a formação histórica da identidade “se refere à experiência histórica, a algo que aconteceu no passado, mas só quando esse acontecimento tem significado e é importante para o presente”<sup>90</sup>. Para Koselleck, o passado é considerado transcendente, quando ultrapassa gerações e permanece disponível para ser acessado. Esses estratos transcendentais perfazem a construção da memória coletiva do grupo em estudo e da cultura histórica dos okinawanos e faz a diferenciação entre *uchinanchus* e os outros grupos de japoneses. Portanto, a resposta histórica sobre a questão de quem são os okinawanos transcende várias gerações e traz estratos que remetem às experiências vivenciadas pelos antepassados dos imigrantes e seus descendentes.

Em relação à formação histórica da identidade dos okinawanos, há várias visões sobre esse passado representado como tempos gloriosos que depende do acesso as informações desse processo. Para Rüsen, os acontecimentos vitoriosos e gloriosos “desempenham um importante papel na autoapreciação histórica: eles representam a superioridade do meu próprio grupo em relação aos outros”<sup>91</sup>.

Implícita e, às vezes, explicitamente, a história confere sentido à existência humana. No caso dos okinawanos, são diversas as experiências que ocupam lugar

---

<sup>89</sup> YAMASHIRO, op. cit., p. 33.

<sup>90</sup> RÜSEN, op. cit., 2015, p. 14.

<sup>91</sup> Ibid., p.150.

na historicidade pela sua transcendência, que se torna no presente um traço comum a todas as pessoas procedente do mesmo espaço, ou seja, da Província de Okinawa. A experiência dos antepassados é uma forma de moldar no presente os acontecimentos que marcam a diferença cultural okinawana.

Aqui não há intenção de reconstrução total desse estrato de tempo constitutivo da memória social, mas dos acontecimentos que permitem a inteligibilidade do sentimento de pertença acionado até os dias atuais e no decorrer da trajetória dos imigrantes okinawanos da CAPEM.

Esses acontecimentos mostram itinerários seguidos pelos antepassados que se alteram ao longo do tempo. As escolhas do que lembrar também envolvem finalidade e contingência específica. A esse passado se junta discursos sobre as pessoas que residiam no Arquipélago de *Ryûkyû* e elementos culturais que os representam. No entanto, a apropriação dos discursos sobre o passado histórico dos Okinawa é singular e depende do momento histórico e da imagem que o descendente pretende propagar.

Nessa perspectiva, o estrato da história do Reino *Ryûkyû* constitui a memória histórica da Província de Okinawa, e legitima a identidade histórica dos japoneses de Okinawa. A ênfase, em muitos estudos, está no período em que a província de Okinawa foi chamada de *Uchina*<sup>92</sup> pelos seus habitantes, assim definidos por Souza: “Eles possuíam profundo conhecimento de navegação e rotas das correntes marítimas. Mantendo intensas relações políticas internacionais e de comércio com outras nações”<sup>93</sup>.

Com base no acima exposto, observa-se que os antepassados dos imigrantes okinawanos eram povos independentes do Japão e que a história dessa condição vivida nos reinos entre os séculos XIV e XVII serviram para construir a memória coletiva dos imigrantes okinawanos. Entretanto, aquele período também foi marcado por lutas entre governo e população, instigadas de um lado, pelo pensamento de alguns governantes desse período de que a sociedade precisava evoluir moralmente e que isso deveria ser feito por meio de práticas culturais religiosas. Já, para as

---

<sup>92</sup>–“*Uchina* significa cordão que flutua no mar, era conhecido como ‘a terra da cortesia’. Ocupa uma privilegiada posição geográfica, ‘a porta do pacífico’. *Uchinanchu* ou *Minchu*, como se denominam, quer dizer homens do mar [...]”. SOUZA, Yoko Nitaha. **A comunidade Uchinanchu na era da globalização: contrastando “okinawanos” e “japoneses”**. 2009. 169f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2009, p.16.

<sup>93</sup> Ibid., p.2.

comunidades a resistência em relação à manutenção dessas práticas, foi importante para mantê-las. Mesmo assim, esse tempo é representado como um tempo em que os *ryukyuanos* viveram em reinos independentes no qual Okinawa se apresentava como a “Terra da Cortesia”, dos antepassados comerciantes e navegadores do mar do sul que não utilizavam armas.

Apesar da origem em comum, os imigrantes okinawanos, o compartilhamento total dessa memória herdada é nulo, mas no processo de identificação dos okinawanos os estratos de tempos acionados se nutrem da memória coletiva. Considera-se mesmo que essa memória herdada fique disponível, a evocação desses estratos de tempo são diferentes, tanto pelo conteúdo como pela forma pela qual os indivíduos integram ao conjunto de suas representações<sup>94</sup>.

Voltando à história, no século XIV, a ilha de Okinawa era dividida pelos reinos *Hokuzan* (Norte), *Chuzan* (Centro) e *Nanzan* (Sul). Desses reinos tripartidos, surgiram documentos que registraram as relações comerciais com a China e que possibilitaram a escrita da história. Unificados no século XV por *Shō Hashi*, foi formado o reino *Ryūkyū*, também chamado *Ryūkyū* Antigo ou *Ko-Ryūyū*, que assim permaneceu até a invasão de Satsuma em 1609<sup>95</sup>.

Muitos okinawanos morreram nas batalhas de unificação desses três reinos para as quais o rei Shō Hashi escolheu senhores locais (*aji*<sup>96</sup>) de *Urasoe*, *Goeku* e *Yomitan* como generais. A figura abaixo ilustra as armas utilizadas nessa época.

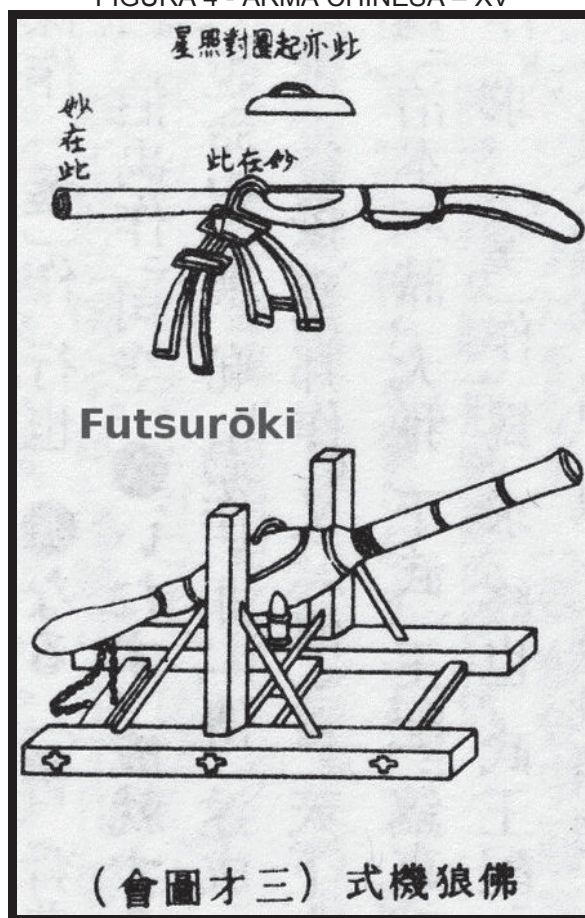
---

<sup>94</sup> CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. Tradução de: Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2016, p. 35-36.

<sup>95</sup> YAMASHIRO, op. cit., p. 19-43.

<sup>96</sup> Aji - Eram senhores da guerra locais do período dos reinos em Ryukyu.

FIGURA 4 - ARMA CHINESA – XV



Fonte: Gregory Smits, 2010.

O historiador Gregory Smits, afirma que essas armas foram utilizadas pelo sistema militar de defesa do reino de *Ryūkyū* do no século XV com o objetivo de expandir seus domínios por meio do uso da força militar. A peça da imagem acima é chinesa e o reino de *Ryūkyū* é apontado como um dos primeiros a adotar essas armas no século XV. Gregory Smits ainda assevera que por diversas razões ideológicas o passado de Okinawa é romantizado, a exemplo das representações construídas sobre o período dos reinos independentes de *Ryūkyū* como a “Terra da Cortesia”<sup>97</sup>.

No período dos três reinos, que eram rivais, foi mantido pelos chineses um sistema tributário de intercâmbio comercial para a sobrevivência econômica dos homens do mar do arquipélago de *Ryūkyū*. Naquele momento, a dinastia Ming (1368-1644), na China, somente comercializava com povos que aderissem aos

<sup>97</sup> SMITS, Gregory. Examining the Myth of Ryukyuan Pacifism. *The Asia-Pacific Journal*. Japan Focus: September. 13, 2010, p. 8-9. Disponível em: < <http://apjif.org/-Gregory-Smits/3409/article.html>>. Acesso em: 16 abr. 2018.

sistemas de *chôkô*, que estabelecia um sistema tributário, e de *sappô*, que consistia na confirmação ou legitimação dos governantes locais no poder pelo imperador chinês. Essas ações de controle do comércio marítimo e dos povos locais também estabeleciam a proibição aos mercadores, de realizarem intercâmbio comercial com outros povos do exterior<sup>98</sup>.

A China imperial tentou estabelecer o *chôkô*, tributos, em vários povos vizinhos como os de Anane, Chamba (região do centro sul do Vietnã), Java, Korai (Coreia), Japão entre outros. Foi por meio do controle dos governantes dos reinos, dos tributos e das taxas que os imperadores da dinastia Ming exerciam a expropriação econômica. Inúmeras exigências constituíam esse sistema político Chinês, como fornecimento de tropas, envio de uma quantidade anual de prata, limitação do comércio, estabelecimento de escritórios nas terras dos povos que aceitavam o sistema político para controle dos tributos e do comércio e outras condições. Os reis de *Ryûkyû* concordavam com esse sistema devido às concessões comerciais e às recompensas oferecidas aos governantes. Com as restrições de comercializar com o exterior, somente *Ryûkyû*, Camboja e Siam estavam autorizados a oferecer o tributo à China e a continuarem o comércio marítimo. Os chineses também foram proibidos de comercializar com estrangeiros.

Para Gregory Smits, o sistema tributário confere um grau de subserviência política. No entanto, no caso da China e *Ryûkyû* a subordinação foi cultural por meio de vários rituais tendo como referência o governo chinês e também por meio do intercâmbio de estudantes e funcionários. Os estados tributários da China não tinham qualquer apoio militar dos exércitos chineses e também não havia implicações políticas<sup>99</sup>.

Por meio do sistema *kanshô*, os governantes das ilhas de *Ryûkyû* enviavam estudantes à corte de Ming<sup>100</sup> como bolsistas, com o objetivo de receberem formação cultural, política e social dos chineses. Este sistema foi iniciado em 1392 pelo rei de *Chuzan* e permaneceu por 476 anos e foi a base da relação mantida entre *Ryûkyû* e a China. Os jovens estudavam na Universidade da corte chinesa, em um ambiente internacional no qual havia estudantes de várias localidades

---

<sup>98</sup> Ibid., p. 135- 134.

<sup>99</sup> SMITS, Gregory. **Visions of Ryûkyû**: identity and ideology in early-modern thought and politics. Honolulu: University of Hawai'i Press, .Ebook,1999, posição 1263.

<sup>100</sup> TWITCHETT, Dennis; FAIRBANK, John K. (ed.). **History of China**. The Cambridge: Cambridge University Press, vol. 8, pte. 2, pp. 301 -332, 1998.

submetidas ao sistema chinês e permaneciam em formação por sete a oito anos. A formação universitária compreendia estudos nas “áreas de administração pública, história, filosofia, poesia, literatura clássica e outras matérias”<sup>101</sup>.

É interessante ressaltar que o sistema chinês de formação e orientação cultural somente era oferecido aos países com os quais a China mantinha o sistema *kanchô*. Essa política funcionou até a era *Meiji* (1868 - 1912) e conferia à expansão chinesa o controle das regiões ocupadas e mantinha em Okinawa a Casa de *Ryûkyû*, escritório comercial e espaço de formação para os jovens não contemplados como bolsistas para irem estudar na China. Cessado o sistema *kanchô*, a Casa de *Ryûkyû* foi transformada em clube de okinawanos<sup>102</sup>. Desse período *kanchô* deriva a representação dos okinawanos como achinesados construída pelos japoneses das Ilhas Centrais.

Também nesse mesmo período histórico foi adquirida a representação de Okinawa como a Terra da Cortesia, construída por meio de uma homenagem concedida aos *ryukyuanos*, no período dos reinos independentes, pelo imperador chinês da Dinastia *Ming*, constava a inscrição “Terra da Cortesia”.

Essa designação marcou a memória herdada. Atualmente ao pesquisar sites brasileiros que utilizam a expressão “Terra da Cortesia” para a Província de Okinawa apareceram 14.900 registros no site de busca do Google<sup>103</sup>. Esses dados demonstram como esta memória herdada ainda hoje é significativa e quanto foi apropriada no Brasil a concepção como povos cordiais, pacíficos e sem violência.

Retomando o estrato de tempo dos reinos, os navegadores das Ilhas de *Ryûkyû* foram também designados de *Lequiu*, *Lûchu*, *Léquias*, devido a disposição geográfica das ilhas no formato de leque. Um importante entreposto comercial desse período foi *Hakara*, na ilha de *Kyushu* (Japão), no qual navios da China e da Coreia aportavam e realizavam compra e venda de mercadorias, como prata, especiarias, porcelanas, alimentos. Os *Léquios* também comercializavam com o território de *Satsuma*, no porto de *Bônotsu*, atual província japonesa de *Kagoshima*. Os japoneses também aportavam seus navios no porto de *Naha* - capital de Okinawa - para adquirirem produtos procedentes de outras localidades. No período do

---

<sup>101</sup> YAMASHIRO, *op. cit.*, p. 138.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p.138-39.

<sup>103</sup> Os termos utilizados para a pesquisa no site [www.google.com.br](http://www.google.com.br) foram: Okinawa – Terra da Cortesia.



xogunato Tokugawa no Japão, embora tenha ocorrido a política de isolamento e restrição de comercialização dos produtos com os mercadores lusos, os *léquios* comercializaram os produtos nipônicos em outros espaços geográficos<sup>104</sup>.

Em 1600, os holandeses se aproximaram dos japoneses ao se estabelecerem em *Hirado* (Japão). Os nipônicos observaram o equipamento bélico dos holandeses e perceberam que os holandeses só estavam interessados na relação comercial e não professavam a mesma religião dos portugueses, uma das razões que levaram ao rompimento das relações comerciais entre japoneses e portugueses. A partir de 1639, o Japão restringiu suas relações comerciais com os holandeses, chineses e coreanos.

Convém ressaltar que, naquele momento, para os portugueses os *Léquios* representavam povos que tinham competentes habilidades mercantis. Fernando Mendes Pinto, escritor português, refere-se aos moradores do reino de *Ryûkyû* como ricos, pois tinham cobre, metal muito utilizado por outros grupos no Mar da China, além de comercializarem arroz, trigo, mel, açúcar, gengibre e, ainda, ferro, chumbo, estanho, salitre enxofre, madeira, prata, pérolas, âmbar, incenso, sedas e outros produtos<sup>105</sup>.

Como a Terra da Cortesia, o Reino de *Ryûkyû* tem nos homens do mar a representação de um povo que não utilizava armas. Monteiro salienta que, ao consultar a documentação levantada para sua pesquisa, os *Léquios* não “aparecem ligados a comportamentos agressivos ou à obtenção de grandes lucros”. O escritor e missionário Fernão Mendes Pinto<sup>106</sup>, que percorreu o Oriente com os membros da Companhia de Jesus e exploraram as ilhas do arquipélago do Japão também manifestou sua percepção sobre os moradores do reino de *Ryûkyû* e cita o exemplo dos moradores da ilha *Léquia* que os recebeu de forma cortês, com oferta de suas casas para descanso e de vários presentes. Dentre as riquezas que eram

---

<sup>104</sup> MONTEIRO, Anabela Nunes. **Macau e a presença portuguesa seiscentista no Mar da China: interesses e estratégias de sobrevivência**. 2011. 826 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra, Portugal, 2011, p. 239. Disponível em: <[https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/18493/3/Tese%20de%20Doutoramento\\_Macau%20e%20a%20Presen%C3%A7a%20Portuguesa%20Seiscentista%20no%20Mar%20da%20China%20\\_Anabela%20Nunes%20Monteiro.pdf](https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/18493/3/Tese%20de%20Doutoramento_Macau%20e%20a%20Presen%C3%A7a%20Portuguesa%20Seiscentista%20no%20Mar%20da%20China%20_Anabela%20Nunes%20Monteiro.pdf)>. Acesso em: 02 jun. 2016.

<sup>105</sup> Ibid., p.239.

<sup>106</sup> PINTO, Fernão Mendes. **Peregrinação**. Lisboa: Officina de Antonio Craesbeeck de Mello, Impressor de Sua Alteza, 1678, p.79.



produzidas na ilha, citou pérolas e grande quantidade de prata. Em relação aos moradores, o missionário Fernão Mendes Pinto registrou a seguinte opinião:

Os habitantes de toda esta terra são como Chinês vestem linho, algodão, & seda, com alguns damascos que lhe trazem do Nanquim. São muito comedores, & dados às delicias da carne, pouco inclinados às armas, & muito faltos delas, por onde parece que será muito fácil conquista-los, em tanto que no ano de 1556. Dito povo não era dado atividades bélicas<sup>107</sup>.

O fragmento descreve que, naquele momento (século XVI), os moradores de Léquia não utilizavam armas e para os portugueses seria fácil dominá-los e transformar o seu território em colônia portuguesa, como haviam realizado em Macau (China). Assim, os homens do mar de *Léquia*, ao praticarem o comércio marítimo e ao navegarem pelas águas do mar da China e outros lugares, estavam inseridos na disputa imperialista pela posse dos entrepostos comerciais do Oriente entre portugueses, espanhóis, holandeses e outros.

Para o escritor e missionário Fernão Mendes Pinto, poderia até parecer inusitado encontrar povos que não utilizassem armas de fogo, considerando que o poder das potências imperialistas se fundamentava em seu arsenal militar, utilizado por seus homens nas ações colonialistas, tanto para domínio como para a defesa, pois foi um período em que os ataques de corsários, piratas e outros eram constantes devido às cargas que transportavam nos mares em que navegavam. Outra questão que envolve essa descrição sobre os *Léquias*, de Fernão Mendes Pinto, está arrolada ao estreito relacionamento comercial realizado com a China, sendo a pólvora um dos produtos dessa relação mercantil.

Já Shosei Miyagui assevera que, durante o reinado de *Shō Shin*, considerado o período mais próspero do reino de *Ryūkyū*, as armas, como espadas, arcos e flechas foram confiscadas da população. Por esse modo, o rei exerceria o seu poder sem que o seu governo pudesse sofrer oposição por parte dos *samurais*<sup>108</sup> e dos *aji*, que correspondem a chefes locais que conseguiam dominar cerca de doze a treze aglomerações. O próprio termo *Léquias*, como designação dos povos de Okinawa,

---

<sup>107</sup> Ibid., p.308.

<sup>108</sup> O deslocamento de samurais do Japão para as terras do Reino de *Ryūkyū* ocorreu em diversas situações como com a dominação de Satsuma. Muitos desses guerreiros casaram com mulheres okinawanas e fixaram residência nas comunidades. Os descendentes passaram a ter entre os seus ancestrais os samurais como uma memória herdada.

também foi interpretado de diferentes formas para designar os japoneses de forma geral, e outros povos dos mares do sul.

Importante ressaltar que a representação dos *Léquias* como povo que não usavam armas ter sido apropriada pelos portugueses e por outros escritores em suas narrativas sobre os ancestrais dos *okinawanos*, essa percepção foi posteriormente questionada por inúmeros estudiosos. Um deles foi Mitsugu Sakihara (1928 – 2001), historiador de Okinawa, da Universidade do Havaí, que analisou esta representação e sua apropriação, realizada por muitos pesquisadores como George Kerr autor de *Okinawa The History of na Island People*.

A partir dessa memória histórica, no presente estudo se afiança que inúmeros descendentes dos *uchinanchus* e/ou *okinawanos* ancoraram a identidade histórica do grupo no presente a essa história dos ancestrais navegadores; que sobreviviam de atividades comerciais realizadas com vários povos do Oriente; que aproximaram culturas; que não utilizavam armas; que conquistaram para Okinawa o título de Terra da Cortesia ou Pérola do Oriente.

Com base nessa concepção, Yamashiro afirma que o período do *Ko-Ryûkyû*<sup>109</sup> é considerado muito importante para compreensão da história de Okinawa “pois engloba a fase de sua grande atividade comercial com a China. A seguir, prosperam as atividades do comércio de intermediação e com países da Ásia oriental, como Japão e Coreia, e países dos Mares do Sul [...]”<sup>110</sup>. Ainda para o mesmo autor, as outras províncias, pertencentes ao Japão, não tiveram um período histórico com elementos tão diferentes. A relação não estava ligada somente às questões comerciais: os *ryukyuanos* que estudaram na China trouxeram orientações sociais e culturais para o reino e, a partir do século XVII, começaram a introduzir os conhecimentos do confucionismo.

O período de formação dos três reinos até a invasão de Satsuma em 1609, é considerado importante para a identificação histórica e foi convertido em elemento cultural que orienta as ações dos *okinawanos* e dos seus descendentes. O destaque está na percepção que existem diferenças entre os *ryukyuanos* e os moradores de outras províncias do Japão e nas relações de cada um destes com outros povos, o que proporcionam sentido aos *uchinanchus* e que contrapõe à imagem construída

---

<sup>109</sup> Para saber detalhes sobre a história do Reino de *Ryûkyû*, procure o livro “Okinawa: uma ponte para o mundo”, de José Yamashiro.

<sup>110</sup> YAMASHIRO, *op. cit.*, p.21.

pelas ideologias do estado japonês de atraso e inferioridade. O sino representado na figura abaixo é um lugar de memória como muitos outros, mas que traz arabescos fundadores que remete ao estrato de tempo no qual os antigos *ryukyuanos* materializaram simbolicamente o tempo que fizeram comércio com vários povos.

FIGURA 5 - SINO - BANKOKU SHINRYÔ NO KANE (PONTE PARA O MUNDO), 1458



FONTE: Fotografia Justin Watters<sup>111</sup>.

Este sino, enquanto símbolo de um tempo de prosperidade ficava exposto na área central do castelo de *Shuri* e era utilizado para anunciar a saída dos barcos enviados a vários territórios para comercializar seus produtos. Esse objeto da memória material que remete simbolicamente ao período de intensas relações comerciais com a China e outros povos dos mares do sul retém também palavras que evocam esse tempo. Há uma inscrição em chinês na base do sino que traduz esse momento de intenso comércio realizado pelos povos de *Ryûkyû*:

O Reino de *Ryûkyû* fica nos Mares Meridionais, numa localização privilegiada que reúne as excelências da Coreia, mantém íntimas relações com a China e o Japão, São Ilhas de eterna juventude situadas entre os três países e que fazem do comércio uma ponte para o mundo. A terra

<sup>111</sup>Disponível em: <<https://500px.com/photo/16791029/ancient-castle-bell-shuri-jo-okinawa-by-justin-watters>>. Acesso em: 17 jul. 2016.

enriqueceu com o tesouro trazido pelos navios mercantes enviados a todos os cantos da orbe<sup>112</sup>.

Esse tempo histórico é processado na perspectiva de um presente que fornece significados para os okinawanos e faz parte da afirmação de si em relação aos outros<sup>113</sup>. Na inscrição do sino feita pelos chineses, eles se referem as ilhas dos reinos de *Ryûkyû* como ponte para o mundo em decorrer do comércio que praticavam com vários povos dos mares do sul. Essa percepção positiva em relação aos *ryukyuanos* se tornou significativa no processo de identificação e foi apropriada pelos descendentes até a atualidade.

A expressão “Ponte para o mundo” também foi utilizada no livro sobre a história de Okinawa escrito por José Yamashiro, aqui anteriormente mencionado. Essa expressão não é só emprestada, mas retoma algo que pertence à história dos okinawanos. Por essas circunstâncias, afirma-se que as expressões inscritas no sino proporcionam vias de acesso que conduzem a esse estrato de tempo. O que é importante é ter referências que remete ao período histórico prestigioso. Portanto, a expressão “Ponte para o Mundo” manteve e ainda mantém um lugar na memória histórica do grupo<sup>114</sup> e fortalece os laços identitários.

Para muitos imigrantes são as histórias que foram contadas pelos seus pais quando ainda eram pequenos em Okinawa. Ao buscar suas recordações nos fios da sua memória, o imigrante Hiroshi Gushiken lembra que “Pessoa antiga falava de boca a boca... Antigos contavam desse momento que os okinawanos comercializavam com a China e estudavam chinês. Papai e mamãe falava que era *uchinanchu* e ensinava *uchinã* em casa [...]”. Esse relato do Gushiken mostra que o estrato de tempo do reino *Ryûkyû* foi transmitido oralmente no interior das famílias e que esta foi a forma que as famílias encontraram para manter a memória histórica do grupo e dos seus ancestrais. Após a Segunda Guerra Mundial, essas memórias extrapolaram o espaço privado e se tornaram públicas no Brasil.

Por outro lado, no fragmento de memória de Gushiken ocorre a afirmação, no presente, do reconhecimento do nome que o distingue dos outros japoneses, bem

---

<sup>112</sup> YAMASHIRO, op. cit., p.163-164.

<sup>113</sup> RÜSEN, op. cit., 2014, p. 167.

<sup>114</sup> Há no Brasil grupos de danças que utiliza a expressão “Ponte para o Mundo” para alimentar laços de união entre os membros que estão espalhados em diversas localidades e que se unem nos festivais. Para saber mais consulte o site <http://matsuridaiko-brasil.com/1-bankoku-shinryo-ponte-para-o-mundo/>

como do sentido da formação cultural na família sobre a origem histórica que modula o sentimento de pertença. Na família, o termo *uchinanchu* se refere à origem dos seus membros, sendo que o termo *okinawano* foi inicialmente utilizado, inclusive de forma pejorativa, pelos japoneses do continente para marcar a diferença cultural.

Contudo, nos acontecimentos narrados pelos autores que trazem a memória herdada, após o período do reino de *Ryûkyû*, em que os homens do mar praticavam o comércio com vários povos, suas terras foram invadidas pelo Clã *Satsuma* (atual Kagoshima) e esse reino se tornou um estado semi-independente do Japão. Naquele momento, o Japão estava vivendo o Xogunato *Tokugawa*, que se iniciou em 1603 e terminou em 1867, com a Restauração Meiji. Este último período é considerado, por muitos estudiosos, como o do fechamento do Japão, no qual ocorreu o isolamento comercial e cultural, apesar das relações comerciais mantidas com os holandeses. Essa foi a etapa final da unificação do Japão, depois de anos de lutas internas até que fosse aceito um único poder central.

Para Yamashiro, este estrato de tempo de domínio dos *samurais* de *Shimazu*, o *daimyo* de *Satsuma* em *Ryûkyû* foi considerado importante e grave na história de Okinawa. O clã de *Shimazu* dominou Kagoshima, situada no extremo sul de Okinawa, desde o século VIII até 1867 (XIX). Em 1590, o governo japonês pretendia conquistar a Coreia. E para isso *Satsuma* ordenou que o rei de *Ryûkyû* contribuísse com 7.000 mil soldados. Como não foi atendido, *Satsuma*, após a ascensão do *shogunato Tokugawa* no Japão, solicitou-lhe autorização para dominar *Ryûkyû* e atacou *Shuri*, onde estava centralizado o governo do rei de *Ryûkyû*<sup>115</sup>.

O historiador Gregory Smits assevera que *Satsuma* dominou o reino de *Ryûkyû* no período do shogunato *Tokugawa* devido ao interesse comercial e político do Japão nas relações mantidas entre *ryukyuanos* e chineses, pois, naquele momento, o governo japonês não sustentava laços diplomáticos com a corte de Qing e tinha interesse nas políticas adotadas pela China. Nesse contexto, *Satsuma* invadiu o reino *Ryûkyû* e manteve controle das atividades culturais e comerciais que *Ryûkyû* mantinha com a China. O rei da Dinastia *Shō* e sua corte foram mantidos de forma que a China não soubesse que os *Ryûkyû* anos estavam sob o domínio dos japoneses. Para receber as informações, o governo japonês precisa manter os laços diplomáticos e comerciais entre *Ryûkyû* e a China. Para tanto, foi

---

<sup>115</sup> MIYAGUI, Shosei. **Okinawa**: História, tradições e lendas. São Paulo: Oliveira Mendes, 1998, p.26.

estabelecida uma política de sigilo sobre o domínio e controle dos *Ryûkyû* anos pelos japoneses por intermédio de Satsuma<sup>116</sup>.

O sistema de tributos foi mantido e o envio de jovens para estudar no sistema educacional chinês também continuou, pois era a maneira de importar informações sobre as conexões da China com outros países. O sistema de controle no reino de *Ryûkyû*, considerado um país estrangeiro, passou a ser intenso. Com o tempo, a força coercitiva passou a ser substituída por incentivos econômicos e promoções para os funcionários do governo de *Ryûkyû* que colaborassem.

Foi nesse período, no século XIX, que a imagem de *Ryûkyû* como um reino pacifista passou a ser difundido pelos oficiais *Ryûkyû* anos principalmente para os chineses e outros grupos estrangeiros. Desde o século XVIII, os oficiais tinham a prática de receber os chineses em recepções projetadas para impressioná-los com a imagem de um reino virtuoso, pacifista e refinado. O teatro musical *kumiodori* comparece como referência cultural desse período e, a partir de 2010, passou a ser considerado Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade pela UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization).

Essa visão de *Ryûkyû* pacifista, sem armas também foi descrita pelo escritor George Kerr ao narrar à cortesia dos *ryukyuanos* na recepção proporcionada aos visitantes ocidentais que aportaram em suas terras. Gregory Smits afirma que George Kerr juntamente com outros intelectuais foram os últimos a registrar na escrita esse mito pacifista sem fazer nenhuma relação com os enfrentamentos que ocorreram no processo de unificação dos três reinos<sup>117</sup>.

Por outro lado, Yamashiro considera a invasão de Satsuma como um período grave devido a perda da independência do reino de *Ryûkyû*. Nesse sentido, o tempo áureo que positiva a imagem dos okinawanos ganha um peso maior na história de Okinawa. Essa articulação da memória herdada ocorreu já nos anos 90 no Brasil, na qual a preocupação está voltada para o fortalecimento dos elementos históricos que subsidiam a identidade dos imigrantes e descendentes. Para Pollack, “A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em

---

<sup>116</sup> SMITS, op. cit., 2010, p. 8-9.

<sup>117</sup> Ibid.



que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória”<sup>118</sup>.

Explicando, as flutuações da memória coletiva acontecem no momento de sua articulação porque na sua estruturação há símbolos que representam determinados estratos de tempo que são articulados na constituição do vínculo com determinadas temporalidades históricas, a exemplos do castelo de *Shuri*, construído para servir como centro político e econômico durante o período dos reinos de *Ryûkyû*, e a construção de vários castelos, durante o período dos reinos de *Ryûkyû*, destruídos muitos destes, durante a Segunda Guerra Mundial. Convém ressaltar que o castelo de *Shuri* foi reconstruído posteriormente e se tornou um símbolo do período em que os ancestrais de *ryukyuanos* viviam sob o reinado de *Shō Shin*<sup>119</sup>.

Isso porque no portal de entrada do castelo de *Shuri* foi fixada uma placa contendo a inscrição “País da Cortesia”, doada pela China durante o reinado de *Shō Shim* (1470-1526), em agradecimento ao atendimento realizado pelo povo e autoridades de *Ryûkyû* a uma missão chinesa. Esses símbolos orientaram as ações de muitos imigrantes ao se identificarem como pertencentes ao povo *uchinanchu* que, simbolicamente foi interpretada como e reconhecida como “Terra da Cortesia” e uma “Ponte para o Mundo”.

A relação comercial de *Ryûkyû* com a China não foi rompida, então, o clã *Satsuma* procurou ocultar a sua dominação para comandar o comércio marítimo estabelecido pelos homens do mar. Em relação ao Japão, *Ryûkyû* tornou uma colônia do clã *Satsuma* e considerada uma terra estrangeira. As pessoas foram proibidas de utilizar vestuário japonês, adotar nomes nipônicos e essas normas serviram para marcar as diferenças entre os povos das ilhas de *Ryûkyû* e os outros japoneses durante a dominação de *Satsuma*. Já no período do Estado Meiji a diferença cultural foi representada na retórica dos dirigentes como marca de inferioridade. Eles acabaram sendo posicionados entre a China e o Japão por não serem considerados japoneses, mas estrangeiros<sup>120</sup>.

No processo de unificação japonesa, o reino de *Uchinã* foi incorporado definitivamente ao Estado japonês, em 1879, sob o nome de *Okinawa-Ken*

---

<sup>118</sup> POLLAK, op. cit., 1992, 204.

<sup>119</sup> Ibid., p. 208.

<sup>120</sup> SELDEN, Laura Hein and Mark. Culture, Power, and Identity in Contemporary Okinawa. In: SELDEN, Laura Hein and Mark.(Org.). **Islands of Discontent: Okinawan Responses to Japanese and American power**. United States of America: Asian Voices, 1992 .Ebook: posição 217 de 416.



(Província de *Okinawa*), quando ocorreu a expansão política e econômica do Estado. Nesse período, o ensino da língua japonesa foi implantado em todas as escolas. A política nacionalista apostou na assimilação dos povos colonizados, com o objetivo de constituir uma única nação. Para desenvolver esse sentimento de pertencimento nacional, a unidade linguística, dentre outras ações, serviu de estratégia para a política empreendida pelo governo.

Dentro dessa política, inúmeras pessoas foram encaminhadas para estudar em Tóquio afim de que interiorizassem a memória nacional e a devoção ao imperador. A formação cultural realizada nas escolas contribuiu para a representação de um povo homogêneo, único, sem diferenças. A padronização da língua e a escolarização foram, portanto, recursos utilizados nesse período para tentar amalgamar as diferenças. A família e a comunidade também tiveram um papel importante no processo cognitivo dos elementos constitutivos da identidade<sup>121</sup>.

Apesar dos esforços, o resultado alcançado foi o de uma nação repleta de diferenças culturais. Por um lado, o discurso e a política de japoneização, fundamentada no mito da nação homogênea e, por outro, a construção de um país plural, que aumentou as diferenças culturais com a incorporação de novos territórios. Visto que as formas de identificação se constroem na relação entre os sujeitos no processo de formação do estado nacional japonês, nessa articulação as diferenças culturais são vivenciadas entre os *naichis* e os *uchinanchus*.

Apesar do governo japonês instituir nas escolas a memória nacional com a função de amalgamar as memórias subterrâneas, o estrato de tempo do reino de *Ryûkyû* estava disponível para ser acionado. Pollack assinala que, a memória, enquanto uma operação coletiva dos acontecimentos e interpretação do passado que se pretende salvaguardar, se associa às formas (conscientes ou não) de reforçar sentimentos de pertencimento e de fronteiras sociais entre coletividades. “A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irreduzíveis”<sup>122</sup>.

No caso dos okinawanos, a memória histórica de *Ryûkyû*, os costumes, as tradições da população foram elementos articuladores da coesão grupal e

---

<sup>121</sup> SAKURAI, Célia. **Os Japoneses**. São Paulo: Contexto, 2007, p. 99-110.

<sup>122</sup> POLLACK, op. cit., 1992, p. 5.

proporcionaram um quadro de referências que fortaleceu a fronteira social da coletividade. Respeitando o espaço/tempo e acontecimentos, essa memória no Brasil também teve a função de manter a coesão grupal e fortalecer a identidade dos imigrantes e descendentes.

A memória histórica se tornou não só um elemento importante na formação da identidade okinawana, mas também uma ferramenta de diferenciação. Os okinawanos foram representados como inferiores, pois foram considerados “achinesados” devido o processo de intensa comunicação intercultural, sobretudo pelos contatos comerciais realizados com os povos da China, da Coreia, das Filipinas, Indonésia e outros.

Assim, ao serem incorporados ao estado japonês, enquanto colônia, os okinawanos passaram a ser representados como um grupo minoritário da população. Concebe-se que a alteridade, que provocou conflitos na forma de pensar a pertença à nação japonesa, foi vivenciada pelos okinawanos no processo imigratório para o Brasil. Esses agrupamentos, após a imigração, se reorganizaram de acordo com o sentimento de pertença. A colônia de imigrados *uchinanchus* do Brasil é maior que as que se estabeleceram no Peru, Estados Unidos da América, Argentina, México e Canadá.

A história de *Ryûkyû* faz parte da historicidade que envolve o sentimento de pertencimento dos Okinawanos, *uchinanchus* e/ou descendentes desses. São temporalidades diferentes que se cruzam no presente por meio de símbolos, histórias, sentimentos, palavras, expressões de tempos antigos que criam laços com o presente. Isso porque o estrato de tempo que transcende gerações fica disponível para os seus descendentes.

Segundo Michel Pollak, os acontecimentos vivenciados por tabela ou vividos pela coletividade que os indivíduos sentem pertencer são constitutivos da memória coletiva e junto a esses acontecimentos estão os que não se encontram associados no tempo-espaço das pessoas ou do grupo. E quando está ligada a traumas que marcam uma determinada região ou grupo, essa memória pode ser transmitida ao longo de muitos séculos. É um “fenômeno de projeção ou de identificação com

determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada”<sup>123</sup>.

No horizonte da historicidade, apresenta então, um presente inquietante que contém, nas formas de identificação, o passado que não passou e que reluz nas narrativas de muitos intelectuais e de imigrantes, que faz emergir a relação com o passado que orienta o futuro e proporciona sentido às ações das pessoas que se identificam como descendentes de *uchinanchus* e/ou okinawanos, ou seja, brasileiros-*uchinanchus*. É nesse presente que as narrativas dos atores sociais entrelaçam suas reminiscências para olhar o passado vivido.

No caso dos okinawanos, considera-se que a memória da tragédia coletiva da Batalha de Okinawa é outro referencial identitário importante que fortalece o grupo disperso pelo processo migratório. Por outro lado, esse acontecimento após a Segunda Guerra Mundial, evoca entre os okinawanos estabelecidos no Brasil o sentimento de solidariedade com seus conterrâneos tornando-os protagonistas.

Na trajetória do grupo em estudo, a Batalha de Okinawa é um acontecimento que faz parte das experiências dos okinawanos que imigraram para o Brasil após a Segunda Guerra Mundial com destino à colônia CAPEM.

## 2.5 MEMÓRIAS A PARTIR DA BATALHA DE OKINAWA

Tem sido 69 anos desde o fim da guerra. No entanto, a memória da guerra permanece no fundo do meu cérebro e eu não posso esquecê-lo.  
(Yoshihiro Yamaniha).

O fragmento do relato acima é de Yoshihiro Yamaniha, Presidente da Associação de Okinawa em Dávao<sup>124</sup> e foi publicado no jornal *Ryûkyû Shimpo*, em 16 de maio de 2014, data em que muitas famílias seguiram seus costumes, acenderam seus incensos e ofereceram suas orações aos okinawanos mortos durante a Segunda Guerra Mundial, em Dávao, nas Filipinas. A declaração de Yamaniha teve por objetivo lembrar a opinião pública sobre a gravidade da Guerra e realizar, simbolicamente, homenagem aos mortos do confronto mais sangrento entre

<sup>123</sup> POLLACK, op. cit., 1992, p. 202.

<sup>124</sup> Dávao é uma cidade que fica em uma das ilhas pertencente ao arquipélago que forma a República da Filipinas. Localização no mapa do Anexo A.

americanos e o exército japonês, no Memorial da Paz construído no Parque Memorial da Paz da ilha de Okinawa, localizada ao sul de *Naha*<sup>125</sup>.

O Memorial da Paz representa simbolicamente a memória coletiva que lembra os mortos, as batalhas e as perdas dos japoneses na Segunda Guerra Mundial. As cinzas dos familiares que morreram na guerra, os nomes gravados nas pedras, as chamas dos monumentos aos mortos de Hiroshima e Nagasaki configuram o luto, o sentimento de dor e perda que perduram no presente, como lembranças das atrocidades que ocorreram durante o conflito. Para Silva<sup>126</sup>, na rememoração social, os acontecimentos são permeados por processos de construção e de transmissão de uma memória social que busca uma melhor relação com um passado traumático. A paz com esse passado também é uma forma de evitar o esquecimento. No entanto, apagam-se as reminiscências de ocasiões constrangedoras e exaltam-se as utopias nacionais<sup>127</sup>.

No entanto, a função política do Monumento a Paz em *Naha* liga-se cada vez mais a identidade okinawana. Os acontecimentos traumáticos também fazem parte da memória e da identidade das pessoas. As inscrições de aproximadamente duzentos e quarenta e mil nomes dos mortos na pedra angular da paz edificada no Memorial da Paz é uma garantia desse sentimento de pertença.

Também os familiares tem um local onde podem manifestar suas recordações além da okinawanidade. Muitos membros das famílias dos que entraram no Brasil após 1950 morreram na guerra e participaram de diferentes formas deste tempo. Portanto, as ações do governo de construção de monumentos aos mortos e de realizações de comemorações caracterizaram uma política pública de memória coletiva em massa, como se o luto e as experiências fossem vivenciadas de forma homogênea.

Para Jörn Rüsen, as experiências históricas que contêm elementos traumáticos são difíceis de serem superadas e necessitam de interpretação por serem constitutivas da própria identidade histórica. Trata-se de um desafio que pode ser enfrentado ao “tematizar o luto como estratégia cognitiva para lidar com a

---

<sup>125</sup> Naha é a capital da Província de Okinawa.

<sup>126</sup> SILVA, Helenice Rodrigues da. “**Rememoração**”/ **comemoração**: as utilizações sociais da memória. Revista Brasileira de História. São Paulo, v.22, nº44, pp. 425-438, 2002.

<sup>127</sup> Ibid., p 426 – 432.

experiência histórica negativa. Luto é uma atividade mental mediante a qual se processa uma perda que ameaça a identidade dos atingidos”<sup>128</sup>.

A questão também envolve a consolidação da memória coletiva sobre a Batalha de Okinawa que, até 2007, os livros didáticos no Japão, a referendavam como uma parte da história do povo *okinawano*, memória esta posteriormente não permitida pelo estado japonês. Mas para a população de Okinawa, é fundamental que o sofrimento, a dor, os suicídios em massa estejam registrados no pensamento histórico. Para os que participaram das experiências lesivas e seus descendentes, que realizam o culto à memória e à história dos seus antepassados, a interpretação é fundamental e faz parte do luto, ou seja, eles não querem esquecer este fato do passado. O poder político buscou esquecer, nas comemorações, lembranças, fundamentadas em grandes datas, como por exemplo, a da tragédia do suicídio em massa de okinawanos durante a Segunda Guerra Mundial. Nesse processo de elaboração da memória social, há, contudo, as apropriações que cada pessoa realiza, diante de suas vivências ou por processos cognitivos.

Na guerra, as experiências são diferentes e dependem da situação em que o sujeito se encontra. As memórias dos que estiveram à frente da batalha são diferentes das lembranças dos que das pessoas que estavam tentando se protegerem ou daqueles que faziam parte dos centros de comando, ou do planejamento ou das indústrias de armamentos, ou do setor de abastecimento de alimentos. Por outro lado, os okinawanos além de trabalharem na frente da batalha, desenvolveram atividades de espionagem.

O que aqui se pretende, é compreender como esses acontecimentos que permearam a história de vida dos okinawanos antes da imigração para o Brasil foram atualizados no tempo presente e asseguraram a presença no fluxo da formação da identidade histórica deste grupo. Nesse contexto, cita-se a Batalha de Okinawa, ocorrida entre abril e junho de 1945 e a ocupação dessa província pelos Estados Unidos no período compreendido entre 1945 a 1972. Considera-se que estes acontecimentos influenciaram inúmeras pessoas na decisão de emigrar de Okinawa. O relevante é perceber como esses acontecimentos fazem sentido para a vida prática e as formas de pensar a pertença nas reminiscências dos sujeitos sociais distantes da terra de origem.

---

<sup>128</sup> RÜSEN, op. cit., 2014, p.147-148.

A memória dos imigrantes e seus descendentes trazem fragmentos de acontecimentos que atravessam a Segunda Guerra Mundial, o que leva a refletir sobre alguns estratos de tempo desse momento e compreender como o envolvimento do Japão na Segunda Guerra Mundial está relacionado à política expansionista empregada para obter matérias-primas e outros recursos que proporcionassem crescimento socioeconômico, político e militar. Naquele momento, devido as reservas do arquipélago não serem suficientes para suprir a industrialização, o governo direcionou as ações militares para a expansão da fronteira no Extremo Oriente, iniciada na Era Meiji.

Os dirigentes do governo buscaram fortalecer o sentimento nacionalista a fim de o Japão se tornar uma potência militar na Ásia e no Pacífico. Nessa perspectiva, na Era Meiji, ocorreram vários investimentos canalizados para a formação de jovens nos Estado Unidos e na Alemanha para assumirem postos militares, em tecnologias navais, na reestruturação do Exército e em equipamentos bélicos. Desta forma, na Guerra Sino-Japonesa (1937 a 1945), o Japão mostrou ao mundo seu poder bélico ao conseguir a vitória e anexar partes do território da Coreia, mas conseguiu modificar representação de Japão inofensivo, que realizava trocas com seus vizinhos, para o cognome “perigo amarelo”, que simbolizava o receio ocidental frente ao poder bélico na política expansionista japonesa<sup>129</sup>.

Outras conquistas que marcaram o expansionismo japonês foram as conquistas da Manchúria, da Coreia e de Taiwan, realizadas com a intenção do governo tornar essas regiões fornecedoras de alimentos para o Japão. Com o incentivo do governo, muitos nipônicos migraram para essas regiões para tomar posse das terras conquistadas. Segundo o historiador britânico Antony Beevor, após o colapso da Bolsa de Wall Street e da depressão mundial, o governo japonês promoveu o fortalecimento do sentimento nacionalista e essa tática orientou as ações dos soldados e de inúmeros japoneses e as vitórias na Manchúria, Coreia e Taiwan tiveram grande repercussão no Extremo Oriente<sup>130</sup>.

As pretensões nacionalistas do governo harmonizavam com a concepção religiosa do confucionismo e do budismo, que pregavam o princípio de servir a coletividade e contribuíram para impulsionar o projeto de modernização do Japão

---

<sup>129</sup> SAKURAI, op. cit., 2007, p.164-165.

<sup>130</sup> BEEVOR, Antony. **A Segunda Guerra Mundial**. Tradução de: Cristina Cavalcanti. Rio Janeiro: Record, 2015. Ebook: posição 275-282.

defendido pelos conservadores. Na retórica do governo, a proposta era desenvolver entre a população a cooperação e a solidariedade com o propósito de conseguir riquezas para os cidadãos japoneses, sob a ação do *slogan* “riqueza e força”. Entre as medidas adotadas, o governo incentivou a criação de cooperativas, associações para jovens e “implantou o ensino da moral cívica nas escolas e em associações para jovens, acentuando a disciplina e a obediência como elementos seguros para garantir o futuro”<sup>131</sup>.

Essa proposta de formação e de orientação da vida prática cultural dos japoneses para o coletivo e para o fortalecimento do sentimento de unidade nacional revela uma das formas utilizadas pelo governo para combater a ideologia liberal oposicionista, que tinha os pilares firmados na ambição e no individualismo.

Para Sakurai, as ações de fortalecimento da identidade nacional japonesa iniciaram na Era *Meiji* (1868-1912), continuaram no período *Taisho* (1912-1926) e parte da era *Showa* (1926-1989) e “podem ser sintetizadas como as do trabalho de toda uma nação em torno de um objetivo”<sup>132</sup>. Convém ressaltar que, ao ser considerado os acontecimentos por meio de longas temporalidades, pode-se conferir um sentido homogêneo e que contribuem para provocar o esquecimento da existência de diferenças culturais.

Na Era *Meiji*, a formação nas escolas promovia o sentimento de lealdade ao imperador e a identificação à comunidade japonesa idealizada. Nesse processo de formação da identidade nacional e da representação homogênea do povo japonês, as diferenças culturais existentes entre os diversos grupos não foram contempladas pelas escolas japonesas. Naquele momento, a figura do Imperador como representante da unidade nacional foi trabalhada como uma tradição inventada para centralizar o poder. Segundo Stuart Hall, “as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da *representação*”<sup>133</sup>.

Para Ichiro Tomiyama<sup>134</sup>, o governo imperialista japonês nos processos de aglutinar os povos como os *Ainus*, *Ryûkyûs*, coreanos e povos de Taiwan, Ilhas do

---

<sup>131</sup> SAKURAI, op. cit., 2007, p.158-159.

<sup>132</sup> Ibid., p.159.

<sup>133</sup> HALL, op. cit., 2003, p. 48.

<sup>134</sup> TOMIYAMA, Ichiro, 2005. “On Becoming ‘a Japanese’: The Community of Oblivion and Memories of the Battlefield”. Japan Focus. **The Asia-Pacific Journal**. Volume 3, Issue 10 , Number 0 , Oct 2005 Disponível em: <<http://www.japanfocus.org/article.asp?id=430>>. Acesso em: 10 ago. 2016, passim.



Sul, da Manchúria e da Ásia à sociedade japonesa a fim de torná-los japoneses tomou medidas que influenciaram o cotidiano desses povos. Para esse professor e pesquisador sobre os estudos asiáticos contemporâneos, o governo empreendeu a política de orientação cultural para formar a concepção de “povo comum”, com base em uma teoria de homogeneidade cultural, na qual buscou refúgio para as ações violentas contra esses povos.

O “outro” tinha de ser educado e disciplinado para ser tornar “um japonês”. Para tanto, o governo imperial empreendeu uma política para modificar o estilo de vida, tendo como parâmetro os japoneses da porção continental do Japão. A reforma no estilo de vida era detalhada e indicava o modelo a ser seguido no cotidiano das pessoas, a envolver dieta alimentar, métodos educativos, consumo de bebidas, formas de realizar festivais, músicas e outras festividades. Essa reforma também envolvia valores que deveriam modificar a forma de pensar das pessoas, a exemplo de pobres/prósperas, limpas/sujas, doentes/saudáveis respectivamente antes/após à reforma do estilo de vida. As pessoas consideradas não japonesas, como os *okinawanos* e os *ainus*, foram associadas aos valores de impureza, doença, atraso, pobreza e excluídas dos outros, considerados perfeitos que se tornaram japoneses.

Estas designações continham um sentido depreciativo, de maneira que as pessoas sabiam dessa referência a elas, mas nem sempre nelas se reconheciam. No entanto, essa forma discriminativa de pensar serviu de base para a mobilização da força de trabalho e militar entre essas populações. Os caminhos dessa política realizada por meio da educação formal ou militar, levaram à formação de lideranças nas comunidades. Convém ressaltar que o acesso à educação era em torno de 20% da população, pois o custo era alto. A disciplina para se tornar japonês possibilitou a mobilização para a guerra<sup>135</sup>.

Essa reforma consistia no pilar central do sistema político imperial para com os povos colonizados, denominada de *Kominka*. Em relação a Okinawa, a formação cultural do padrão japonês foi promovida com a proibição do uso da língua local (*Uchinã*) e com a abolição das práticas dos ritos funerários de músicas, entre outros. A ideia era melhorar a si mesmo para se tornar japonês. No período em que o exército imperial japonês assume a administração da Província de Okinawa, antes

---

<sup>135</sup> Ibid., passim.

da Segunda Guerra Mundial, os líderes da reforma em Okinawa passaram a auxiliar o recrutamento de civis para comporem milícias e unidades de defesa<sup>136</sup>.

Ainda que seja relevante o sentido de pertencer à comunidade imaginada (nação), a unificação da língua, costumes e uma história comum não conseguem estabelecer sentimento de pertença. No caso dos *okinawanos*, os elementos que compõem a identidade histórica, os costumes, a língua ensinada pela família e a convivência entre os seus pares não garantiram o desenvolvimento uniforme do sentimento de pertencer a um Japão unificado e homogêneo.

No entanto, a pretensão do governo se pautava em uma ideologia nacionalista em que todos os povos anexados à nação japonesa pertencessem à comunidade imaginada, por meio do apagamento das diferenças culturais. O objetivo era forjar uma identidade coletiva que fosse unificada. No entanto, o governo imperial não considerou que é na interação com os outros, que os mecanismos de identificação são acionados e que o sujeito representado como unificado e pertencendo a uma nação homogênea não existe, pois se fragmenta ao transitar entre vários mecanismos de identificação.

Ser japonês de Okinawa representa, portanto, transitar entre múltiplas identidades que são acionadas conforme a situação social em que cada pessoa está inserida. Os *okinawanos*, ao serem convocados para compor as fileiras do exército imperial japonês, acionaram os elementos que aprenderam com a educação cívica como o de honrar o seu imperador e lutar pela causa nacional, mas não deixaram de se identificar com a formação cultural que receberam em relação aos elementos familiares que os ligavam a Okinawa. Para Candau, “a boa gestão da identidade de um grupo de pertencimento (nação, região, local) passa pela relação ambivalente que os membros desse grupo terão com os acontecimentos que, simultaneamente, são objetos de ‘dever da memória e uma necessidade de esquecimento”<sup>137</sup>.

Assim, para os *okinawanos*, a memória sobre as vivências dos momentos de participação nos acontecimentos que antecederam, fizeram parte e sucederam a Batalha de Okinawa passa por essa relação ambivalente acima mencionada. E tornam presentes, em seus relatos, como “dever da memória” e “necessidade de esquecimento”, e envolvem a percepção de si, dos próximos e dos outros. Então, é

---

<sup>136</sup> Ibid., passim

<sup>137</sup> CANDAU, op. cit., 2016, p. 99.

a partir da percepção dos okinawanos em estudo que os acontecimentos emergem e modelam seus mecanismos identitários. Nesse sentido, é a memória sobre a Batalha de Okinawa e seus desdobramentos no cotidiano dos okinawanos que marcam os seus relatos de memória: “Recordamos que é preciso esquecer aquilo que, pelas lembranças, não pode ser esquecido”<sup>138</sup>.

A história de vida de Yoshiju Yamauchi, no conjunto de entrevistas realizadas durante esta pesquisa, atualizou o tempo vivido durante a Batalha de Okinawa na Segunda Guerra Mundial, pois as marcas das linhas do seu rosto se apertaram durante a narrativa ao mesmo tempo em que, solicitou a mediação do filho por não falar direito o português. Este seu aspecto facial remete à questão das memórias sobre traumas vivenciados. No caso dos narradores do presente estudo que vivenciaram a atalha de Okinawa e/ou acontecimentos relativos à Segunda Guerra Mundial, a primeira memória que acessam, ao lhe solicitar para relatar suas vivências antes de emigrar, são fragmentos da guerra, que emergiram na busca dessas lembranças. Eles ainda estão ligados aos traumas plurais vivenciados, como experiências que sempre tentaram esquecer, mas que permaneceram latentes no inconsciente. Como fios de uma trama, aos poucos, a sobrevivência, a dor, o horror e as mortes são relatados nas experiências de guerra que, por muito tempo pareciam ter sido esquecidas.

A narrativa de Yoshiju Yamauchi proporciona visibilidade aos problemas enfrentados pelos okinawanos com a tomada da Ilha pelos americanos durante a Segunda Guerra Mundial. Fruto de um período de guerra que traz à tona as múltiplas vivências desse período, as lembranças de momentos de sofrimento emergem na narrativa e proporcionam reflexões sobre o sentido da Batalha de Okinawa no agir dos okinawanos em estudo. Pollack aponta que, para poderem relatar seus sofrimentos, as pessoas precisam “antes de mais nada encontrar uma escuta”. Para esse autor, o silêncio envolve não só razões políticas e disputas pela memória, mas também em alguns casos o sentimento de culpa e outras questões pessoais, como a de querer poupar seus familiares de suas feridas. O rompimento do silêncio também ocorre em situação que se “as testemunhas oculares sabem que

---

<sup>138</sup> Ibid., p.100.

vão desaparecer em breve, elas querem inscrever suas lembranças contra o esquecimento”<sup>139</sup>.

No caso do imigrante Yoshiju Yamauchi, setenta e um anos depois da Batalha de Okinawa, ele atualizou as lembranças de sua vivência. Para seu filho, muitas questões relatadas sobre a guerra foi uma surpresa, pois o seu pai nunca lhe havia narrado as experiências durante a invasão americana em Okinawa. O tempo vivido pelo imigrante Yamauchi e rememorado no presente foi permeado por silêncios sobre as mortes e os sobreviventes durante muitos anos da sua vida. Naquele tempo, o narrador não teve a oportunidade de expressar suas experiências, mas, no presente, ele encontrou a possibilidade de falar sobre a tragédia e trazer fragmentos sobre os meandros do sofrimento e da violência. O registro das suas lembranças sobre a Batalha de Okinawa demonstra que as experiências lesivas não foram esquecidas.

Outro protagonista da Batalha de Okinawa é o Shinju Yamauchi, irmão de Yoshiju Yamauchi, que tinha sete anos naquele momento. O seu relato se inicia com a lembrança do momento em que sua mãe tentava protegê-lo e seus irmãos, da artilharia americana:

A mãe estava com o irmão no colo e quando ela correu para a caverna, o pessoal não deixou porque criança chorava muito e ela saiu correndo com os filhos e o avião vinha atirando atrás. Quando viu que eram crianças, parou e soltaram bomba na caverna e morreram todo mundo<sup>140</sup>.

No relato acima, Shinju Yamauchi, relembra da bomba que soltaram na caverna quando sua mãe tentava se refugiar e proteger seus filhos enquanto as outras pessoas que se encontravam na caverna não deixaram que ela ali ficasse, com medo de que os americanos os localizassem pelo choro do bebê. O mesmo imigrante afirma, na sua narrativa, que “morreram todo mundo”. De fato, milhares de cavernas, repletas de moradores de Okinawa, foram bombardeadas pelos americanos.

O Yoshiju Yamauchi também se recorda de outro episódio que marcou a memória dos irmãos Yamauchi: “Quando o avião passava, todos se escondiam no mato e na caverna porque os aviões soltavam bombas”. Isso porque, conforme o

---

<sup>139</sup> POLLAK, op. cit., 1989, p. 6.

<sup>140</sup> YAMAUCHI, Shinju. **Entrevista**. Cuiabá (MT), 05 de agosto de 2014.

exército americano avançava, a população abandonava suas casas e buscava abrigo nas cavernas e túneis existentes na ilha. Também o exército japonês havia construído vários túneis na ilha, interligados, como estratégia de guerra para os soldados realizarem ataques inesperados, guardar os artefatos de guerra e se protegerem, pois, a formação rochosa não deixava os soldados e os artefatos vulneráveis, por ser considerada resistente aos ataques aéreos.

O imigrante Shinju relata uma das táticas de ataque dos americanos na Ilha de Okinawa onde morava sua família. O governo dos Estados Unidos havia estudado as estratégias de guerra que utilizariam nas Ilhas de *Ryûkyû* para derrotar Tóquio. O narrador Shinju lembra que os oficiais da inteligência do exército americano perceberam que os moradores das ilhas tinham o costume de construir túmulos que poderiam servir de esconderijos durante o ataque, bem como de esconder nas cavernas que existiam nas encostas de Okinawa. A pesquisa publicada pelo exército americano sobre as atividades militares na última Batalha da Segunda Guerra Mundial, mostra que a inteligência americana trabalhou durante meses e tiveram dificuldades para adquirir informações sobre a Ilha de Okinawa. Essa dificuldade, para os oficiais do exército americano, foi devido ao fato dos japoneses terem isolado Okinawa do mundo, pois era um local estratégico de defesa do Japão. Os dados levantados foram obtidos por meio de prisioneiros de guerra, publicações antigas e fotografias aéreas, estas últimas possibilitaram o estudo do terreno, da topografia, das instalações existentes e das atividades do exército japonês. As fotografias aéreas foram tiradas entre 29 de setembro a 10 de outubro de 1944.

De posse dessas informações, em outubro de 1944, o exército americano iniciou o planejamento da ocupação da ilha de Okinawa com o bombardeamento das cavernas, operação essa que ficou conhecida por ICEBERG. É importante registrar que os americanos invadiram primeiramente a ilha de *Iwo Jima*, derrotaram o exército japonês e destruíram todas as edificações. Nesta ilha, encontraram os túneis subterrâneos e as cavernas abertas pelos japoneses como estratégia de defesa dos ataques aéreos e terrestres. A batalha em *Iwo Jima* foi uma etapa das estratégias para chegarem à ilha de Okinawa. O confronto entre americanos e japoneses nos campos de batalha na Guerra do Pacífico foi violento e milhões de pessoas morreram.

Para os moradores, as cavernas naturais existentes na ilha simbolizavam a possibilidade do refúgio necessário para se protegerem. Muitas delas eram interligadas por túneis naturais, o que possibilitou abrigo para inúmeros moradores da ilha, que ficavam sem ver o sol por muitos dias. Se de um lado, os americanos atacavam todas as formações rochosas possíveis de guardarem cavernas e túneis e esconderijos da população e soldados japoneses, por outro lado, o governo japonês informava à população que os americanos eram violentos e que não deviam se entregar. Como consequência, o confronto entre os exércitos americano e japonês dizimou aproximadamente duzentos mil pessoas.

Já nas reminiscências do narrador Shinju, os soldados imperiais não foram cordiais com sua família em relação às provisões da sua família: Ele relata que “o soldado japonês não era legal e chegou a pegar rapadura escondida no braço de minha mãe com o bebê e pegou. Estava com fome. Jogava pedra em soldado japonês”<sup>141</sup>. Neste fragmento de memória, Shinju demonstra a sua indignação para com o soldado japonês que retirou o pouco que a sua família tinha para se alimentar. A rapadura simboliza uma época de crise de alimentos em que as condições de sobrevivência levavam a uma acirrada disputa entre soldados e civis. O soldado japonês passa a ser visto então, como invasor do espaço de vivência dos moradores, que retiravam os okinawanos dos esconderijos com suas baionetas e “tomavam os escassos víveres, guardados a muito custo”<sup>142</sup>.

Da narrativa do Shinju, depreende-se que a guerra para os okinawanos foi como um período de dificuldades, angústias, e revolta mas, também, como um momento no qual as crianças inclusive demonstraram sua revolta, com lançamentos de pedras nos soldados do imperador. As reminiscências do imigrante Shinju também revela que a maioria dos relatos de memória sobre a guerra são de pessoas que eram crianças ou jovens na época. Eles podem ter visto os acontecimentos da Guerra em sua vida como o fim da sua infância e juventude.

O problema dessas memórias infantis traumáticas surge quando as situações são repetidas sem alteração e contribuem para a “formação da memória contemporânea”<sup>143</sup>. O importante é considerar que há inúmeros meandros que são esquecidos ou silenciados e que cruzam com esses fragmentos narrados. Paul

---

<sup>141</sup> Ibid.

<sup>142</sup> YAMASHIRO, op. cit., p.227.

<sup>143</sup> PORTELLI, op. cit., p. 113.

Ricoeur sublinha que, no âmbito social, este concebido como uma dimensão intrínseca ao trabalho de recordação, “as lembranças de adulto não diferem das lembranças de infância. Elas nos fazem viajar de grupo em grupo, de âmbito em âmbito, tanto espaciais como temporais”<sup>144</sup>. É nesse sentido que as recordações dos narradores são compreendidas.

Essas recordações mostram que sentimentos, impressões são influenciadas pelo meio social, a exemplo da narrativa do imigrante Shinju que expressa decepção diante das atitudes dos soldados, que divergem da imagem social imputada pelo governo aos civis. Para Yamashiro, as recordações também estão ligadas à imagem repassada pelo governo de soldados como heróis em defesa da pátria japonesa.

Yoshiju Yamauchi assim relata o que experimentou durante a guerra: “com dezesseis anos entrei no exército japonês. Eu fiquei no exército estudando código morsa com 16 anos a 17 anos”<sup>145</sup>(sic). Este trecho das suas lembranças mostra que as experiências dentro de uma mesma família na Batalha de Okinawa foram diversificadas. Em 1945, os familiares de Yoshiju continuaram enfrentando, como civis, os bombardeios e a destruição de suas casas e plantações, enquanto ele fora recrutado pelo exército imperial. Muitos jovens okinawanos serviram o exército imperial na Batalha de Okinawa. Aproximadamente um quarto dos soldados que formava o exército imperial, estabelecidos na Província de Okinawa, pertencia às comunidades locais. Deve-se lembrar que, muitos líderes okinawanos da reforma do estilo de vida mencionada anteriormente, auxiliaram no recrutamento e fizeram parte das fileiras do exército imperial japonês.

Tomiya Ichiro, em sua pesquisa sobre a mobilização e identidade em Okinawa nos tempos de guerra, observou que durante a batalha de Okinawa inúmeros moradores e líderes das comunidades foram classificados como espiões e mortos pelo exército imperial japonês. E que a notícia da morte do líder local - Teruya - provocou entre muitos soldados okinawanos o distanciamento das tropas militares e o surgimento de movimentos antimilitares em Okinawa<sup>146</sup>.

Sendo assim, as questões exemplificadas, que envolvem a morte dos okinawanos durante a Segunda Guerra Mundial, demonstram que na consciência de muitos envolvidos nesses acontecimentos, não ocorreu o reconhecimento da

---

<sup>144</sup> RICOEUR, op. cit., 2007, p.132.

<sup>145</sup> YAMAUCHI, Yoshiju. **Entrevista**. Cuiabá (MT), 5 de agosto de 2014.

<sup>146</sup> TOMIYAMA, op. cit. n. p.



diferença cultural. A questão também se volta para a forma com que o governo japonês e a população lidaram com a diferença cultural após a anexação de povos e áreas pela expansão imperialista japonesa. A identidade, no caso dos okinawanos, foi uma questão de vida e morte durante a Batalha de Okinawa. Nesse sentido, Rüsen observa que:

O etnocentrismo ganha efetividade quando identidade é ser si mesmo. Pertencimento e comunidade se formam culturalmente na diferenciação e delimitação em relação a outros. Essa junção e delimitação acontecem por meio da luta pelo poder que os seres humanos constantemente são forçados a travar no contexto da vida social. Ele tem seu extremo no fato de que, por causa desse próprio em oposição ao outro, também se mata e se morre em caso de conflitos<sup>147</sup>.

No decorrer da guerra, a diferença cultural se afirmou como problema de vida para os okinawanos. A sobrevivência da população e/ou de soldados japoneses passou a ser vista como inaceitável, pois como o “outro” poderia se tornar espião do governo japonês para os americanos. É no momento em que as tropas americanas invadem Okinawa e a guerra se efetiva com intensos bombardeios aeronavais no campo de batalha entre soldados americanos, japoneses e civis que milhares de japoneses cometem o suicídio. Esta é uma situação singular que também ocorreu entre os okinawanos durante a guerra, com o incentivo dos soldados japoneses. Estes afirmavam para a população que os soldados americanos provocariam inúmeros sofrimentos às famílias, com execuções de crianças, mulheres e homens, estupros das jovens e mulheres e práticas de torturas. Essa foi a forma do governo japonês convencer a população a cometer o suicídio e não se entregar aos americanos. Os soldados distribuíram granadas, ensinaram a população como usá-las para cometerem suicídio em grupo ou individual e matassem parentes e amigos que estivessem próximos.

Na compreensão histórica de José Yamashiro, durante a guerra foram registrados inúmeros atos heroicos e de devoção ao imperador, fundamentados no *Yamato Damashii*, que significa lutar com coragem pela pátria e pelo imperador. O autor cita o caso das jovens convocadas para exercer o trabalho de enfermagem e o suicídio cometido por muitas delas como uma ação espontânea de sacrifício, fundamentada no medo de serem capturadas pelo exército americano.

---

<sup>147</sup> RÜSEN, op. cit., 2014, p. 304.

Muitas das jovens se mataram, fazendo explodir granadas de mão junto ao corpo, para não caírem prisioneiras do inimigo: a campanha militarista nipônica alertava para o perigo de serem prisioneiras de guerra, pois seriam maltratadas e torturadas. No caso de mulheres, seriam violentadas<sup>148</sup>.

O *jiketsu* (suicídio) se refere à autodeterminação de realizar, de forma espontânea e voluntária, o suicídio. No entanto, o suicídio em massa de okinawanos não pode ser considerado um *jiketsu*, pois os pais mataram bebês, irmãos mataram irmãos. Nesse caso muitas dessas pessoas não escolheram entre a vida e a morte. Masaaki aborda essa questão afirmando que:

Although there are numerous interrelated factors, basically people were forced to kill close relatives by compulsion of the imperial army and local leaders who followed the imperial army. Enforcing the mutual killing of close relatives is of the same quality and the same root as the killing of citizens by the imperial army<sup>149</sup>.

Assim ocorreu a morte de inúmeras pessoas, por suicídio em massa, provocado pelo pânico ao imaginarem as ações cruéis que os americanos poderiam praticar com suas famílias. Também havia o medo de serem acusados de espionagem pelos soldados imperiais e serem mortos. Muitas das pessoas que aceitaram a proteção dos americanos foram consideradas espiões. Outro aspecto relevante é que a ordem de um soldado representava a ordem do imperador e, para muitos, escolher a morte se tratava de assuntos imperiais. Foram vários elementos que levaram as pessoas ao pânico extremo, provocando a morte mútua dos parentes que permaneceram próximos<sup>150</sup>.

Nos relatos de memória dos sobreviventes da Batalha de Okinawa que se deslocaram para a colônia CAPEM, as reminiscências sobre as mortes nas cavernas foram expressas, mas não se recordaram dos suicídios coletivos ocorridos. Ricoeur

---

<sup>148</sup> YAMASHIRO, op. cit., p.228.

<sup>149</sup> “Embora existam numerosos fatores inter-relacionados, basicamente as pessoas foram forçadas a matar parentes próximos pela compulsão do exército imperial e líderes locais que seguiram o exército imperial. Impedir a morte mútua de parentes próximos é da mesma qualidade e a mesma raiz que o assassinato de cidadãos pelo exército imperial.” MASAACKI, Aniya. Compulsory Mass Suicide, the Battle of Okinawa, and Japan's Textbook Controversy. In: **The Asia-Pacific Journal/Japan Focus**. Volume 6. Issue 1. Number 0, Jan, 2008, p.06.

<sup>150</sup> Ibid., 2008, p. 7-9.

recorre à psicanálise de Freud para explicar o esquecimento em situações traumáticas, citando duas lições que precisam ser consideradas:

A primeira lição da psicanálise é, aqui, que o trauma permanece quando inacessível, indisponível. No seu lugar surgem fenômenos de substituição, sintomas, que mascaram o retorno do recaiado de modos diversos, oferecidos à decifração operada em comum pelo analisando e o analista. A segunda lição é que, em circunstâncias particulares, porções inteiras do passado, refutadas esquecidas e perdidas, podem voltar<sup>151</sup>.

Nesse sentido, a tese do inesquecível se torna imprescindível para se compreender o esquecimento. Ricoeur traz, para reflexão sobre o esquecimento dos traumas, o conceito de memória impedida que consiste em considerar as dificuldades em lidar com situações dolorosas do passado e que necessitam do trabalho de luto para que ocorra o desprendimento da dor envolvida. Esta atuação do esquecimento acontece de forma irrefletida e é considerada como uma postura defensiva ardilosa do inconsciente. Nesses casos, esquecimentos e lembranças se tornam parte da memória coletiva que a história da memória pode “trazer à luz”<sup>152</sup>.

Ressalta-se que a ideia de narrar aqui todos os acontecimentos e ações, nos mais diversos meandros que os envolvem, é impossível, mas registra-se que os okinawanos acionam acontecimentos vividos desde a diferença da constituição histórica até o estabelecimento desse grupo nas terras de Mato Grosso e estruturam o vínculo com o pertencimento. A narrativa que mostra o suicídio coletivo, como voluntário e espontâneo pela história oficial é ardilosa e retira-lhes o direito de narrar suas experiências como sobreviventes frente a esses episódios traumáticos.

Muitos okinawanos lutaram para que os suicídios em massa não fossem esquecidos. Porém surgiu posteriormente a necessidade de reconciliação com o passado registrado na história do Japão e nos livros didáticos. O horizonte de expectativa está nessas mudanças, que ocorreram a partir de 2007, na formação cultural das novas gerações. Não é intenção realizar uma imersão nessa questão, mas compreender que, na identidade histórica dos okinawanos que imigraram para a colônia CAPEM, a memória de sofrimentos compartilhados pelos imigrantes está presente.

---

<sup>151</sup> RICOEUR, op. cit., 2007, p.453.

<sup>152</sup> Ibid., p. 453-455.

A batalha na Ilha de Okinawa aconteceu no período compreendido entre 01 de abril a 23 de junho de 1945, ou seja, durante 84 dias e o saldo de mortos e destruição foi enorme. José Yamashiro considera a Batalha de Okinawa um holocausto no qual os americanos tinham total superioridade bélica e, ao desembarcarem na ilha, destruíram casas, construções e plantações. A população civil sofreu todos os horrores dos ataques aéreos e da artilharia pesada que literalmente arrasaram as defesas e as instalações militares<sup>153</sup>.

Várias cidades e vilas foram destruídas. No povoado de Shuri, pertencente a cidade de Naha em Okinawa havia o histórico castelo de Shuri com a placa do Portão da Cortesia que era o símbolo do Reino de *Ryûkyû* e foram destruídos pelos confrontos da guerra. Como grande parte de moradores, inúmeros homens dessas cidades estavam a serviço do exército imperial japonês, a maioria da população atingida era composta por idosos, mulheres e crianças que se encontravam nas províncias. Essa tragédia ainda hoje se faz presente na memória de muitos nipônicos e o Imperador Hirofuto somente admitiu a derrota do Japão diante das Forças Aliadas, em 14 de agosto de 1945, após a derrota do exército japonês na Manchúria, na Coreia pelos russos e morte de milhões de civis. Lembrando que os japoneses só se renderam após as bombas atômicas serem jogadas em Hiroshima e Nagasaki.

Nessa data, a população ouviu pela primeira vez a voz do Imperador Hirofuto transmitida via rádio comunicando a derrota do Japão e a pedir que os japoneses aceitassem a vitória dos Aliados. Essa comunicação conferia às palavras do Imperador a força necessária para que as armas fossem depostas e que a população mantivesse a atitude de lealdade e obediência ao Imperador. Também asseverou que a rendição foi uma obrigação do governo do Japão, para garantir o bem-estar e a prosperidade dos seus súditos. Para a historiadora Célia Sakurai, no texto pronunciado, é possível perceber que, apesar da derrota, o governo manifestou “a vontade de manter os princípios da nação japonesa como única família e a ideia da preponderância do papel japonês diante das outras nações do mundo, segundo o discurso, para a preservação da paz e da própria humanidade”<sup>154</sup>.

---

<sup>153</sup> YAMASHIRO, op. cit., p. 225.

<sup>154</sup> SAKURAI, op. cit., 2007, 194.

Ressalta-se que, para quem vivenciou a guerra, essa tragédia confere à memória um dever que implica exorcizar aquilo que se torna indizível para que se possa conviver com o trauma. Para Joel Candau, “ascendências trágicas ou vergonhosas atingem, assim, de maneira diferenciada, mas sempre muito poderosa, a memória genealógica de um indivíduo ou de um grupo, influenciando, portanto, em suas identidades”<sup>155</sup>. Concordando com o autor, considera que a memória sobre a Batalha de Okinawa exerce influência no processo de identificação dos okinawanos.

No caso dos okinawanos que praticam o culto aos antepassados, as memórias desse estrato de tempo estão contidas nos rituais realizados para venerar os antepassados e os ancestrais. Explicando, há uma divisão entre os antepassados nessa prática cultural assim definida: em um grupo ficam os antepassados que ainda não completaram trinta e três anos de falecimento e perfazem as gerações dos avós e pais dos imigrantes; e em outro grupo ficam os ancestrais que foram chamados de raiz tronco dos antepassados que perfazem as gerações mais longínquas e que muitos dos imigrantes não os conheceram, mas fazem parte da memória herdada. Essa questão será tratada no último capítulo.

## 2.6 MEMÓRIAS E PERCURSOS CRUZADOS EM OKINAWA APÓS A SEGUNDA GUERRA

Okinawa, como tantos outros locais que foram bombardeados, ficou em ruínas e a população perdeu familiares, amigos, casas, plantações e víveres. As tropas americanas alí permaneceram para manter domínio sobre o seu território. Para muitos historiadores, a chegada no Japão do general Douglas MacArthur, em setembro de 1945 marcou a ocupação americana que se estendeu até 1952. A população já tinha sofrido ao terem que ceder suas terras e provisões para os soldados imperiais que ocuparam Okinawa antes da invasão dos americanos. Após a guerra, a ocupação militar permanece, alterando a reconstrução das vidas dos okinawanos. Nos fragmentos de relatos de memória abaixo, pode-se visualizar como esses atores sociais atualizam suas reminiscências sobre Okinawa após a guerra.

---

<sup>155</sup> CANDAU, op. cit., 154.

Em Okinawa depois da guerra não tinha comida. Qualquer bichinho que se movia procurava para comer. Campo verde acabou tudo”. (Shinju Yamauchi).

A comida era controlada. Quando era pequeno só comia batata doce. Não tinha arroz. Depois da guerra é que americano ajudou com os alimentos. (Yoshiju Yamauchi).

Americano mandou comida. Guerra acabou, Japão não ajudou, nada somente americano. (Yoshiju Yamauchi).

De fato, muitos okinawanos para sobreviverem no pós-guerra aceitaram o auxílio dos americanos e, se dependiam dos alimentos disponíveis, então os hábitos e as preferências foram desconsiderados. Para as pessoas das Ilhas de *Ryûkyû*, o governo do Japão é quem deveria auxiliá-los e não os soldados, mas aos poucos, a população foi compreendendo que estava sob o comando das forças americanas, que o sentimento de derrota precisava ser interiorizado e que o sentimento de pertença nacional seria reelaborado.

Já nas relações entre okinawanos e americanos sempre comparece a questão da alimentação conforme mostra o relato abaixo:

Depois da guerra, mamãe trabalhava para soldado americano. Família de minha mãe trabalhava dentro das bases americanas. Sorte que a família de mamãe foi capturada e no quartel tinha comida, por isso que não morreu. Escondeu bastante, se soubesse que tinha comida teria se entregado antes. Capturou eles depois da guerra e dava comida e chocolate. Depois da guerra, dois anos, ganharam roupas e sapato, tudo bonito para trabalhar nas bases<sup>156</sup>.

Apesar de terem mantido relações amistosas com os moradores, fornecendo elementos básicos de sobrevivência, muitos problemas ocorreram com a ocupação de Okinawa pelos americanos. Para muitos moradores, a presença e o estabelecimento das bases aéreas e navais americanas em suas terras representavam que a guerra não tinha terminado na sua Província. Nesse contexto, muitos okinawanos se esconderam para não serem capturados, pois ainda veiculava a ideia de que sofreriam torturas de várias formas, caso se entregassem aos americanos. Após 71 anos, o imigrante Shinju, em seu relato, reconhece que deveria

---

<sup>156</sup> YAMAUCHI, Shinju. **Entrevista**. Cuiabá (MT), 05 de agosto de 2014.

ter se apresentado aos americanos e que as condições de sua vida seriam melhores.

Na época, os militares americanos recrutavam, entre os moradores, homens e mulheres para trabalharem nas bases americanas estabelecidas em Okinawa edificadas nas terras que pertenciam às famílias por gerações de agricultores. Por esse motivo, ocorreram inúmeras desapropriações e as bases se concentraram na parte sul da ilha, região em que havia grande concentração de japoneses. Os moradores então, passaram a conviver com intensas operações militares e mudanças na condução dos assuntos políticos, econômicos e sociais. Okinawa se tornou o peão sacrificado na guerra estabelecida em solo japonês contra os americanos<sup>157</sup>.

Em muitos estudos é comum a referência a Okinawa como a “Pedra angular do Pacífico”, devido a sua proximidade com China, Japão, Filipinas e Coreia e outros povos nesta porção da Ásia. Sendo a maior ilha que compõe o arquipélago *Ryûkyû*, o seu solo foi escolhido inicialmente pelos Estados Unidos para preparar o ataque às principais ilhas do Japão e, posteriormente, para manter sua presença militar próxima aos países da Ásia. Com o término da guerra, os americanos assumiram as bases militares japonesas durante o período compreendido entre 1945 a 1952.

Convém ressaltar que os americanos já conheciam as Ilhas *Ryûkyûs* e anteriormente demonstraram interesse em ocupá-las como ponto de abastecimento e local para atingir as ilhas centrais do Japão, de forma que no período compreendido entre 1853 a 1854, o Comandante Perry esteve em solo *okinawano* por cinco vezes. Também os americanos realizaram levantamentos topográficos e de diversas informações sobre Okinawa com a intenção não só de ocuparem as Ilhas de *Ryûkyû* e outras ilhas que ficavam ao sul do Japão, mas também negociar a abertura dos portos nipônicos com o *Bakufu Tokugawa* (1603-1868). Com o êxito das negociações, o Japão iniciou a abertura dos seus portos e a intenção de ocupar o Okinawa pelos americanos não foi empreendida<sup>158</sup>.

Todavia, a “Pedra Angular do Pacífico” foi ocupada pelos americanos no final da Segunda Guerra Mundial. Em 26 de julho de 1945, na cidade de Potsdam, próxima de Berlim, na Alemanha, foi organizada uma Conferência que reuniu os

---

<sup>157</sup> YAMASHIRO, op. cit., p. 230.

<sup>158</sup> Ibid., 204-205.



chefes dos governos que formavam o bloco dos Aliados contra o Japão e foi estabelecido o acordo de Potsdam, com o objetivo de definir os tratado de fim de guerra e promover a rendição do Japão.

Esse conselho foi composto por representantes do Reino Unido, da União das Repúblicas Socialista Soviéticas, China, França e Estados Unidos que também estabeleceu vários tratados de paz com a Itália, Romênia, Bulgária, Hungria e Finlândia. Registra-se que nessa época já estava previsto o fim da guerra com a rendição da Alemanha em maio de 1945, a situação de devastação da Europa e o fortalecimento dos Estados Unidos diante do sucesso dos testes da bomba atômica no deserto do México.

Pelo acordo, os países aliados exigiram o fim do militarismo japonês, justificado pela ameaça à segurança, paz e justiça dos povos, inclusive para o povo japonês, que acreditou na política expansionista do governo imperial. Para tanto era imprescindível que o território japonês fosse ocupado até que fosse estabelecida a nova organização política que conseguisse assegurar a paz e a democracia. As forças militares japonesas foram totalmente desarmadas para que esses soldados pudessem retornar para suas casas. Já os soldados que praticaram atos considerados cruéis com os prisioneiros de guerra deveriam ser considerados criminosos de guerra. No documento ficou ainda estabelecido que o povo japonês não seria escravizado e que os direitos humanos dos civis, dos soldados e dos povos conquistados pelo expansionismo japonês seriam respeitados.

Em relação aos territórios conquistados, seria respeitado o que estava estabelecido na Declaração do Cairo realizada em 1943, pela qual o Japão não teria mais direitos sobre os territórios e as ilhas do pacífico como a Manchúria, Ilhas Formosa e Coreia ocupadas em 1814, durante a Primeira Guerra Mundial. O documento ainda estabelecia que a soberania do Japão estava restrita às ilhas de Honshu, Hokkaido, Kyushu, Shikoku e outras ilhas menores, até que os Aliados estabelecessem novas definições<sup>159</sup>.

Já em relação ao imperador, as forças de ocupação não sabiam o que fazer. Havia a percepção que se o julgassem como um criminoso de guerra, poderia provocar revoltas no país. Sendo assim, em 1946, com a elaboração e aprovação da Constituição, o imperador Hiroito passou a ser um representante do Estado,

---

<sup>159</sup> Veja o mapa no Anexo C.

renunciando ao reconhecimento da sua condição divina. Essa posição foi justificada como reflexo da vontade do povo que lhe conferia o reconhecimento da sua referência soberana do Japão. “O caminho traçado pelas forças de ocupação minou dois dos alicerces do Japão da guerra: o símbolo imperial (que se enfraqueceu ao perder o caráter divino) e a exaltação do combate (não mais possível com o cerceamento do poder das Forças Armadas)”<sup>160</sup>.

A soberania japonesa foi restaurada com a assinatura do Tratado de Paz, em 8 de setembro de 1951, na cidade de São Francisco, Califórnia. Entretanto, a Província de Okinawa, se tornou uma extensão dos Estados Unidos com o estabelecimento das bases americanas, inicialmente justificado para conter a expansão japonesa, apesar do Acordo de Potsdam ter firmado o compromisso de retirada das forças de ocupação dos Aliados após a desmilitarização e o estabelecimento de um governo responsável e voltado para a paz.

No entanto, no decorrer da Guerra Fria, vários acontecimentos provocaram a aproximação entre Japão e EUA. Em 1949, o partido comunista ascende ao poder na China e, entre 1950 e 1953, ocorre conflito na Coreia, entre os Estados Unidos e a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. Diante das polarizações na Guerra Fria e a iminência constante de guerras, os governantes dos EUA foram levados a manter o interesse em continuar com as bases nas ilhas de *Ryûkyû*. O tratado que estabelecia o domínio dos Estados Unidos sobre ilhas do Japão foi assinado em 08 de setembro de 1951 e continha o seguinte teor:

Aprova o Tratado de Paz firmado entre o Governo do Brasil e o Japão, na cidade de São Francisco da Califórnia, a 8 de setembro de 1951 [...].

#### ARTIGO 3º

O Japão secundará qualquer proposta dos Estados Unidos da América às Nações Unidas para colocar sob o sistema de tutela, com os Estados Unidos da América como única autoridade administradora, Nansei Shoto, ao sul do paralelo de 29 graus de latitude norte (incluídas as ilhas *Ryûkyû* e *Daitos*, *Nanpo Shoto* ao sul de *Sofu Gan*) (inclusive as ilhas Bonin, Rosário e Volcano), e Parece Vela e Marcus. Até a apresentação de tal proposta e até que se empreenda a ação que a concretize, os Estados Unidos da América terão o direito de exercer todo e qualquer poder de administração, legislação e jurisdição sobre o território e os habitantes dessas ilhas, inclusive suas águas territoriais<sup>161</sup>.

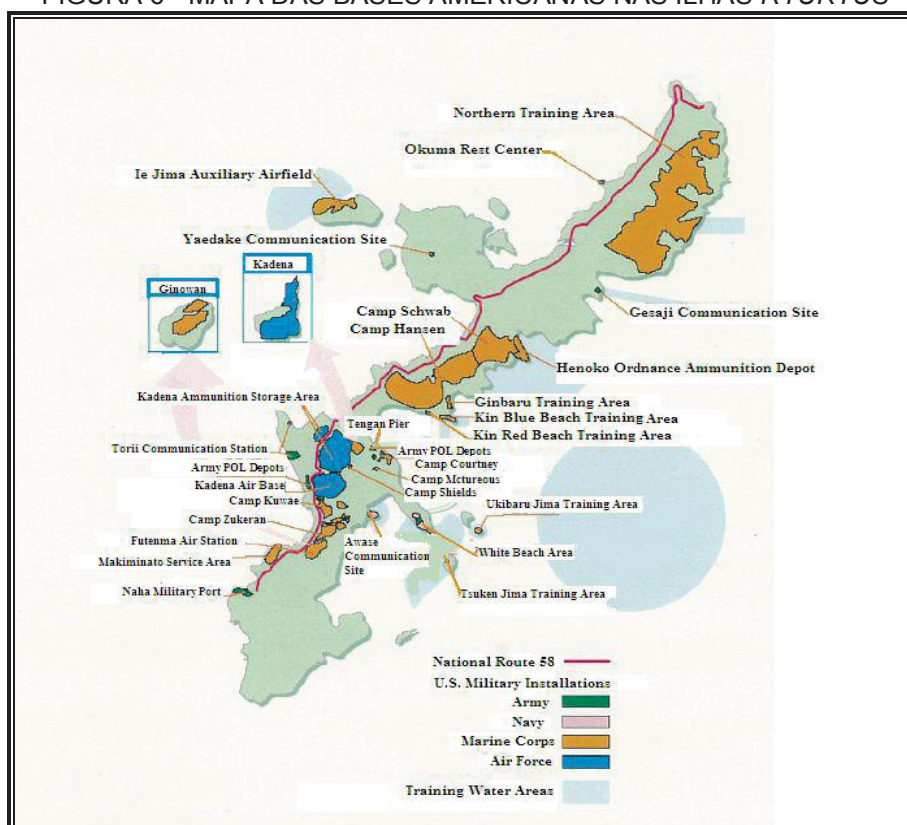
<sup>160</sup> SAKURAI, op. cit., 2007, p. 199-200.

<sup>161</sup> BRASIL - Decreto Legislativo nº 29, de 1952 que aprovou o Tratado de Paz. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decleg/1950-1959/decretolegislativo-29-5-maio-1952-350075-publicacaooriginal-60124-pl.html>>. Acesso em: 23 abr. 2016.

Com o Tratado de Paz de São Francisco, Okinawa se tornou um espaço geopolítico estratégico para as ações militares dos Estados Unidos da América na região do Pacífico, que ali mantém suas bases militares até os dias atuais. Pelo tratado, a administração das Ilhas de *Ryûkyû* passou a ser exercida de forma unilateral pelos Estados Unidos e a reversão de Okinawa para o Japão só ocorreu em 1972. Com a justificativa de manter a segurança nacional, o Japão se tornou aliado dos Estados Unidos na Guerra Fria, período compreendido entre o final da Segunda Guerra Mundial (1945) e a extinção da União Soviética (1991), marcado pelas disputas estratégicas e conflitos de ordem política, militar, econômica, tecnológica, social e ideológica entre os Estados Unidos e União Soviética. Explicando, o desarmamento do Japão estabelecido pela Constituição de 1946, embasou a justificativa da vulnerabilidade do Japão defendida pelos Estados Unidos e a necessidade de sua proteção e do estabelecimento de suas bases militares, para fazer frente às ambições russas na Ásia. Percebe-se também que o temor advogado pelos Estados Unidos fundamentava-se na possibilidade de um realinhamento do Japão com potências na Ásia, contrárias ao capitalismo estadunidense.

Para a população okinawana, as bases americanas modificaram suas vidas. Com o expansionismo japonês, muitos dos okinawanos migraram para outras localidades e após a derrota do Japão na guerra retornaram para sua comunidade de origem. Esperavam reencontrar suas famílias para reconstruir a vida, mas o que encontraram foi muita destruição e muitas bases americanas ocupando as terras cultiváveis. Abaixo está o mapa das bases americanas instaladas em solo okinawano:

FIGURA 6 - MAPA DAS BASES AMERICANAS NAS ILHAS RYŪKYŪS



FONTE: Military Affairs Division, Executive Office of the Governor, Okinawa Prefectural Government <http://www3.pref.okinawa.jp/site/view/contview.jsp?cateid=14&id=592&page=1>

A redução dos espaços na Ilha de Okinawa com a instalação das bases americanas se deparou com outra questão que ocorre com o final do conflito: o retorno de milhares de pessoas que estavam nas terras que o Japão havia conquistado antes de 1945. Como exemplo, pode-se citar a migração de inúmeros japoneses de Okinawa para outras localidades. Na teia de experiências que compõe as múltiplas trajetórias dos atores que tiveram como destino as terras da colônia CAPEM, no Estado de Mato Grosso, estavam os descendentes de okinawanos que nasceram nas Filipinas e retornaram para as Ilhas de *Ryūkyū* com o término da Segunda Guerra Mundial. O imigrante Hiroshi Gushiken é um deles. Nascido nas Filipinas em 03 de abril de 1933, retornou para Okinawa em 1946. Foi um dos fundadores da Associação Okinawa, na cidade de Campo Grande, no atual Estado de Mato Grosso do Sul.

A forma de vivenciar o pós-guerra é múltipla e depende do contexto que cada pessoa estava inserida. Desta forma será retomado um pequeno trecho do estrato de tempo do período anterior a guerra em outro espaço para se compreender as trajetórias que se cruzam no tempo do pós-guerra em Okinawa. Em sua

autobiografia, e em seu relato oral, o imigrante Hiroshi Gushiken registrou que viveu 13 anos na cidade de Dávao nas Filipinas, mas que seu sentimento de pertença era *okinawano*. Explicou que a família de seu pai migrou de Okinawa para Dávao ao aceitar o chamado de parentes que lá se encontravam.

Os okinawanos migraram para Dávao, sul das Filipinas durante a expansão japonesa e americana no Pacífico<sup>162</sup>, que aconteceu antes de 1945. Inicialmente os okinawanos, trabalharam na construção civil e ao verificarem outras oportunidades de trabalho, como nas plantações de Abacá, nas propriedades de americanos e filipinos. Alguns okinawanos também chamaram seus familiares para trabalhar no cultivo da Bananeira Abacá<sup>163</sup>. Naquele momento, as fibras da Abacá foram uma importante fonte de renda para os moradores das Filipinas que as vendiam para as indústrias americanas para a fabricação, principalmente de cordas<sup>164</sup>.

Meu pai plantava em grande escala o “Abacá”, uma espécie de linho, empregando sempre dois ou três rapazes vindos de Okinawa e dezenas de trabalhadores da terra. Era um dos raros japoneses do lugar a carregar sempre uma espingarda de caça de cartucho. Desse modo, era razoavelmente famoso entre a alta sociedade de imigrantes chineses e pessoas influentes da terra<sup>165</sup>.

Inúmeros okinawanos buscaram melhores condições de vida em muitos países, como Estados Unidos, Filipinas, Brasil e Argentina, entre outros. Pela proximidade, as ilhas da atual República das Filipinas foi um local propício para migrar e realizar o cultivo da terra. Com o evento da Segunda Guerra Mundial, os japoneses que estavam em Dávao nas Filipinas sob o controle do exército americano e posteriormente libertos pelo exército japonês tiveram que retornar para o Japão. O imigrante Gushiken registra esse momento:

Quinze dias depois, o exército japonês desembarcou na ilha de Mindanao e avançou em direção a Dávao. Como exército filipino se retirou, abandonando o campo de concentração, os japoneses retidos foram libertados pelo exército japonês. Todos os okinawanos receberam com um

---

<sup>162</sup> Veja o mapa da expansão japonesa no Anexo B.

<sup>163</sup> Abacá é uma bananeira cultivada em muitos países, mas proveniente das Filipinas. É utilizada para produzir fibras têxteis naturais e serve de matéria prima para a indústria, como na produção de cordas, tapetes, sacos e outros produtos.

<sup>164</sup> KANESHIRO, Edith M. *The Other Japanese: Okinawan immigrants to the Philippines, 1903-1941*. In: CHINEN, Joyce N. **Uchinaanchu Diaspora: Memories, Continuities and Constructions**. Social Process in Hawaii. Honolulu: University of Hawai'i Press, p. 61-82, 2007, p. 64

<sup>165</sup> GUSHIKEN, Hiroshi. **Deixei o coração me conduzir**. Campo Grande – MS, 2008, p. 10.

grito de “Banzai” (Brado de vivas) e se emocionaram com a chegada dos briosos soldados japoneses<sup>166</sup>.

Naquele momento, para os okinawanos que estavam nas Filipinas, a presença das tropas do exército imperial japonês representava a libertação e a proteção de que necessitavam. Após este acontecimento, muitos agricultores passaram a cultivar alimentos para as provisões dos homens que estavam servindo o exército japonês. No entanto, é importante compreender que a invasão das Filipinas consistiu em uma estratégia do alto comando japonês para ocupar aquela área que estava sob o domínio militar americano. A estratégia foi estabelecida juntamente com o ataque à frota americana aportada em Pearl Harbor, no Havaí, em 1941. Convém ressaltar que esse ataque provocou reações contra os japoneses estabelecidos em terras americanas por parte do governo. Os nipônicos foram considerados uma ameaça à manutenção da segurança nacional, uma vez que continuava o avanço do exército japonês nos territórios ocupados pelos americanos e britânicos no Pacífico, como as Ilhas pertencentes às Filipinas.

Em 19 de fevereiro de 1942, o presidente dos Estados Unidos da América, Franklin D. Roosevelt, por meio da ordem Executiva n. 9066, estabeleceu que os asiáticos fossem transferidos para áreas militares e que o direito de entrar e sair ficaria submetido às decisões do Secretário de Guerra ou do Comandante Militar que prescreveriam os regulamentos necessários “for the conduct and control of alien enemies”<sup>167</sup>. Como a cidade de Dávao (República das Filipinas) estava sob o comando do exército americano, os japoneses que ali se encontravam também foram detidos e transferidos para alojamentos provisórios em áreas militares. Gushiken, em seus registros de memória no campo de concentração em Dávao, mostra que o campo de concentração foi um momento difícil pelo fato dos japoneses terem deixado suas lavouras, casas e todos os seus pertences. Para ele, o que também foi significativo foram “as refeições que consistiam em um pouco de feijão e batata que causavam diarreia em todos”.

---

<sup>166</sup> Ibid., p.13.

<sup>167</sup> “Para a conduta e controle de inimigos alienígenas”. Executive Order, nº 9066, de Franklin D. Roosevelt for the Secretary of War or the Military Commander. Datado de 19 de fevereiro de 1942. Authorizing the Secretary of War to Prescribe Military Areas. Disponível em: <<https://ourdocuments.gov/doc.php?doc=74&page=transcript>>. Acesso em: 27 abr. 2016.



Com o avanço do exército japonês em vários lugares dos mares do sul, muitos territórios foram disputados entre os aliados e os nipônicos no decorrer da guerra. Em 1942, o exército japonês, após inúmeras mortes de civis e soldados, conseguiu ocupar a cidade de Davao e outras ilhas pertencentes às Filipinas. Com a presença militar japonesa, os okinawanos de todas as idades auxiliaram a execução de atividades do exército. As crianças deixaram de ir à escola e foram trabalhar na construção do campo de aviação para a força aérea. O exército convocou os okinawanos com a retórica sobre a necessidade do empenho de todos para que o Japão conseguisse a vitória na guerra. Para os okinawanos, esse tempo de guerra foi difícil. Hiroshi-Gushiken assim descreve esse tempo:

Em 1944, a tropa aérea americana sofreu grandes perdas devido ao intenso ataque na região sul das ilhas Filipinas. Antes mesmo de decolar, os aviões japoneses foram danificados, e a pista de pouso, que custou aos estudantes vários meses sem estudar e sem dormir, foi completamente inutilizada. A partir daí, o espaço aéreo foi dominado pelos americanos [...]. Com o sucesso do desembarque dos americanos, fomos obrigados a nos refugiar na densa e escura mata. Durante o dia, sofriamos ataques aéreos e à noite escutávamos o retumbar dos canhões dos navios de guerra [...]. Enquanto fugíamos, frequentemente encontrávamos no planalto selvagem, a batata e o arroz verde, plantados pelo povo de “bagobo”. Para matarmos a fome, colhíamos batatas tão pequenas quanto um polegar e assim acabávamos comendo mais folhas do que batata [...]. Continuávamos caminhando pela selva. Em todos os vales onde havia água corrente, os cadáveres, mortos por falta de alimentos, exalavam mau cheiro [...] Quando começo a descrever o passado, me lembro das cenas horríveis [...] Todos os dias choviam boletim com dizeres: “Entreguem-se depressa. Os americanos não matarão ninguém. Estamos esperando-os com mantimentos na saída da selva”. Mas a tropa japonesa não acreditava nos americanos e diziam que a promessa era falsa. Mesmo assim, os civis que estavam quase mortos pela fome, doentes com malária, começaram a sair da selva, antes que fossem impossibilitados de andar<sup>168</sup>.

O general MacArthur, que anteriormente teve que se retirar com o exército que comandava nas Filipinas no início da guerra após os ataques japoneses, em 1944 realiza o contra-ataque ao exército japonês com o objetivo de retomar Filipinas. Como ocorreu na Ilha Okinawa, os americanos venceram a batalha nas Filipinas e os civis e soldados japoneses se refugiaram nas matas em atendimento à mesma orientação de não se entregarem ao exército americano, porque colocariam em risco as suas vidas ou seriam torturados.

---

<sup>168</sup> GUSHIKEN, *op. cit.*, 2008, p. 13-18.



O cenário da guerra ainda se faz presente nas memórias do imigrante Gushiken e quando mostra que em relação à sobrevivência, a escolha ficou entre acreditar ou não na retórica dos soldados japoneses em relação às tropas americanas. A situação em que se encontravam, com fome e doentes, não oportunizou escolhas e muitos japoneses saíram das matas e se entregaram para o exército americano. Em 1944, quando a cidade de Dávao passou para as mãos dos Aliados, inúmeros civis haviam morrido tanto pelas ações das tropas japonesas quanto pelas dos americanos.

Com a rendição do Japão, os japoneses que haviam migrado para as Filipinas ou para outros espaços ocupado pelo governo japonês retornaram para sua terra natal. Foi o caso da família do Hiroshi Gushiken e muitos outros japoneses, cujo retorno esteve sob a responsabilidade dos americanos, que providenciaram navios de guerra para transportá-los.

Ao finalizar esse breve recuo novamente no estrato de tempo de vivências anterior e durante a guerra cruza-se múltiplas trajetórias de vida, como as dos imigrantes Yoshiju Yamauchi, que foi aprender código Morse no exército nas Ilhas Centrais do Japão e retornou para a sua família. São histórias de vida diferentes, que perpassam o mesmo tempo de guerra, de retorno, de forma plural, mas mantêm uma relação com um todo, como um tabuleiro de xadrez. No tempo do retorno às terras do arquipélago *Ryûkyû*, totalmente modificadas e destruídas, o mito da origem comum prevaleceu.

No entanto, a Okinawa que as pessoas encontraram ao retornarem estava totalmente modificada com a presença estadunidense. Foi promovida uma transformação do espaço social que foi vivenciada tanto pelos okinawanos que sobreviveram à Segunda Guerra Mundial na província quanto pelos que retornaram. Os americanos imbuídos em ocupar e promover mudanças para garantir uma transformação social no Japão, realizaram alterações que interferiram na vida dos okinawanos. Além das questões políticas, econômicas e culturais que alteraram o espaço social, o trabalho foi outra dificuldade que envolveu esse momento. Não havia colocações para aproximadamente seis milhões de japoneses, entre soldados e civis, que retornaram dos territórios que foram conquistados durante o expansionismo japonês. Para os okinawanos, surgiram muitos postos de trabalho nas estruturas montadas pelos americanos. Yoshiju Yamauchi assim relata a sua experiência naquele momento:

Eu trabalhava em Okinawa para os americanos e fazia código morsa para toda Ásia. Tinha muito segredo que não podia falar. Moscou conversava com Pequim e passava para os Estados Unidos. Washington mandava os aviões atacar. Pagava bem e tinha de ser esperto para ver as comunicações comunistas. O canal do rádio era sempre trocado e a frequência ficava procurando outra<sup>169</sup>.

A vida dos okinawanos após a guerra passou a ser regida pelas mudanças provocadas pela administração americana das ilhas, ou seja, pelo governo de ocupação estadunidense. O trabalho nas bases foi uma forma que os okinawanos encontraram para sobreviver uma vez que havia poucos recursos financeiros circulando entre os civis. A intensa vigilância das comunicações, do ar e das ações militares realizadas pela Rússia era alvo de trabalhos constantes que exigia confiança mútua entre os envolvidos. Esta foi a função desempenhada por Yoshiju Yamauchi.

A família da mãe do imigrante Yamauchi também trabalhou na base americana, mas esta possibilidade não atingiu todos os okinawanos e seus descendentes que retornaram para a ilha, de forma que a família de Hiroshi Gushiken, ao retornar das Filipinas para Okinawa, também teve dificuldades para conseguir trabalho.

Na trajetória de retorno da família de Hiroshi Gushiken, eles desembarcaram em Hiroshima foram levados para alojamentos e pensões que estavam recebendo os okinawanos e os seus descendentes para posteriormente partirem para Okinawa nos navios providenciados pela força de ocupação. Havia nestes locais muitas pessoas repatriadas da Manchúria e das regiões do Pacífico Sul. A organização do retorno dos japoneses muitas vezes se pautou nos critérios de origem. Assim, no pós-guerra, inúmeros okinawanos quando chegavam ao Japão foram direcionados para locais onde poderiam reencontrar seus familiares e patrícios e regressarem para as terras de origem.

Em Okinawa, os japoneses que retornaram contavam com o apoio dos familiares que sobreviveram à guerra. Inicialmente, as casas e os estabelecimentos comerciais foram reerguidos com chapas de zinco e pedaços de madeira retirados

---

<sup>169</sup> YAMAUCHI, Yoshiju. **Entrevista**. Cuiabá (MT), 5 de agosto de 2014.

do lixão ou doados pelos americanos, que também construíram alojamentos. Em relação à experiência de trabalho, o imigrante Hiroshi Gushiken destaca que:

Em 1953, comecei a trabalhar como motorista de veículo militar de grande porte no batalhão de caça da força aérea americana em Naha. Um ano depois, como possuía as duas habilitações me tornaram instrutor de motorista para ônibus escolar para transporte dos filhos dos militares americanos.

Naquele tempo em que Okinawa estava sob o domínio do exército americano, os americanos tratavam com menosprezo qualquer *okinawano* que trabalhasse para eles. Os americanos negros e as mulheres, principalmente, demonstravam mais desprezo e às vezes chegávamos até a nos descontrolar. Mesmo quando estávamos com razão, se os contrariássemos, corríamos o risco de sermos demitidos, o que nos obrigava a permanecer calados.

Nessa época, eu estava treinando na academia de Karatê do estilo Uechi. O regulamento da academia era rígido e era proibida a prática da luta fora da Academia. Mesmo assim, devido à juventude, juntava-me aos colegas com pretexto de “adquirir experiência”, e íamos ao bairro onde se aglomeravam muitos soldados americanos e descarregávamos os ressentimentos reprimidos<sup>170</sup>.

No fragmento acima, Gushiken apresenta várias questões de dependência e atos de resistência em seu relacionamento com os americanos e mostra também que os japoneses empregavam o conhecimento de Karatê *Uechi-ryu*<sup>171</sup> para lutar nas ruas contra os americanos e, desta forma, repudiar a presença destes em suas vidas. Assim, o grupo de amigos conseguiu protestar com a arma que tinham, o Karatê *Uechi – ryu*.

É importante ressaltar que os okinawanos sofreram com as restrições colocadas em relação ao deslocamento para outros locais e necessitavam de autorização, inclusive para se deslocarem para outros espaços do Japão e muitos atos de soldados americanos contra eles ficaram impunes porque tinham imunidade judicial. A questão do tratamento dos americanos em relação ao povo okinawano pode ser estabelecida sobre duas questões: por um lado, pelo preconceito que os americanos já traziam em relação ao povo japonês. Por outro lado, pela reação dos okinawanos proprietários das terras onde foram construídas as bases americanas, contra a apropriação de suas propriedades.

Os treinos dos militares, as constantes operações, o trabalho nas bases, a questão do espaço ocupado, o barulho dos aviões e outras ações militares

<sup>170</sup> GUSHIKEN, *op. cit.*, 2008, p. 31.

<sup>171</sup> *Karatê Uechi – ryu* - tem origem na China e se tornou um estilo tradicional em Okinawa.

constantes alteraram imensamente a vida dos okinawanos. Também esse momento trouxe prosperidade para a população, pois a Guerra na Coreia e depois no Vietnã e a constante vigilância que exigia a Guerra Fria movimentaram a economia local. Mesmo assim, a mudança provocada em Okinawa após a guerra levou muitas pessoas a almejam outro lugar para trabalhar e sobreviver.

A possibilidade de emigrar para o Brasil, especificamente para a parte da Amazônia legal<sup>172</sup>, no estado de Mato Grosso, se desenvolve em Okinawa e para a família do Hiroshi Gushiken isso foi possível somente em 1957, como uma possibilidade de recomeçar a vida em outro lugar com um lote de terra; já para os que desejavam permanecer em Okinawa, consideraram que o emprego nas bases possibilitava sua sobrevivência na ilha.

Dentre as experiências dos okinawanos de Yomitan que imigraram com o 4º grupo de pessoas para a colônia CAPEM comparece o relato de Shinkun Chibana, natural de Aza Guima – Yomitan/Okinawa que afirma:

De fato Okinawa, de pós-guerra na década de 50, enfrentava sérios problemas de explosão populacional e de falta de empregos, as constantes desapropriações por parte das forças armadas dos EUA, para atender a contínua ampliação da base militar, principalmente em Yomitan, que foi tomado mais de metade da sua área cultivável, pondo a população em dificuldades e pressentir um futuro sombrio e inseguro. Muitos depositaram confiança e participaram do empreendimento de “colonização da Capem”, iniciado pelo Sokurio Gibo, como se fosse uma pessoa desesperada que agarra até numa palha quando está se afogando<sup>173</sup>.

Então, a emigração surge com uma possibilidade de última instância, como oportunidade de construir a autonomia e afiançar a reprodução social para os membros das famílias expropriadas de suas terras. Esse fragmento sintetiza a situação de vulnerabilidade em que muitas famílias se encontravam após a guerra. O sentimento de insegurança expresso na narrativa acima representa o horizonte de expectativas nada promissor percebido pelos imigrantes em Okinawa após a guerra.

---

<sup>172</sup> Art. 2º A Amazônia brasileira, para efeito de planejamento econômico e execução do Plano definido nesta lei, abrange a região compreendida pelos Estados do Pará e do Amazonas, pelos territórios federais do Acre, Amapá, Guaporé e Rio Branco e ainda, a parte do Estado de Mato Grosso a norte do paralelo de 16º, a do Estado de Goiás a norte do paralelo de 13º e a do Maranhão a oeste do meridiano de 44º. Lei nº 1.806, de 6 de Janeiro de 1953. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1950-1959/lei-1806-6-janeiro-1953-367342-publicacaooriginal-1-pl.html>>. Acesso em: 09 dez. 2016.

<sup>173</sup> CHIBANA, Shinkun. Transpondo o Limiar da Morte – Imigração CAPEM. IN: **MURIBUSHI**. São Paulo: Centro de Pesquisas da Imigração Okinawana no Brasil. nº 01. Maio/2015, p.153

Diante das limitações impostas a muitas propriedades familiares, o sonho da terra foi projetado no projeto de colonização a ser partilhado com seus patrícios no estado de Mato Grosso. A *Okinawamura*, portanto, representou o ingresso em espaços de esperança e um futuro melhor.

Diante da grande quantidade de pessoas fora de seus locais de origem, que não queriam ou podiam retornar, devido ao conflito mundial e à redefinição das fronteiras de inúmeros países, o governo brasileiro executou uma política migratória restritiva para controlar os fluxos e definir quais grupos eram de seu interesse ou não. Então, o processo migratório de okinawanos para o Brasil dependeu de decisões políticas externas como a abertura para a imigração japonesa após a Segunda Guerra Mundial. Esse estrato de tempo na trajetória de vida dos okinawanos foi significativo, pois a mudança nas constelações políticas sobre as condições da entrada dos imigrantes oriundos do Japão no Brasil não foram alteradas no mesmo ritmo como para outros grupos de imigrantes. Como esse estrato de tempo se entrelaça ao deslocamento dos okinawanos para a o norte do Estado de Mato Grosso é o que se verá no próximo item.

FIGURA 7 - RETORNO DAS PESSOAS PARA OKINAWA NO PÓS-GUERRA- 1945



Fonte: Centro de Pesquisa da Imigração Okinawa no Brasil. M U R I B U S H I



FIGURA 8 - DISTRIBUIÇÃO DE ALIMENTOS EM OKINAWA APÓS 1945



Fonte: Centro de Pesquisa da Imigração Okinawa no Brasil. M U R I B U S H I

FIGURA 9 - CONFISCO DE TERRAS DOS AGRICULTORES DE ISAHAMA  
PARA CONSTRUÇÃO DAS BASES AMERICANAS

Fonte: Centro de Pesquisa da Imigração Okinawa no Brasil. M U R I B U S H I

## 2.7 A IMIGRAÇÃO JAPONESA PARA O BRASIL APÓS A SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

Em prosseguimento ao projeto de imigração japonesa para o corrente ano, aprovado em sessão de 19 de outubro de 1951, deste Conselho, solicitou o Senhor Kaoru Hara, Conselheiro da Embaixada do Japão, concessão de visto para 130 famílias, que serão encaminhadas às Colônias Federais de Manaus, Monte Alegre, Matapi e Colônia Japonesa de Acará. (7 de julho de 1953)

Tenho a honra de levar ao conhecimento de Vossa Senhoria que, nesta data, autorizei a concessão de visto permanente a 79 famílias de agricultores japoneses, com um total de 500 pessoas, que se destinam à região Amazônica. (3 de julho de 1953)

Os fragmentos acima citados foram retirados de correspondências trocadas entre o Presidente do Conselho Nacional de Imigração e Colonização (CNIC), Fernando Nilo de Alvarenga e o Secretário Geral do Ministério das Relações Exteriores no início da década de 50. A possibilidade de emigrar para o Brasil após Segunda Guerra Mundial envolveu várias questões relacionadas com a política de entrada de imigrantes desenvolvida pelo governo brasileiro, como a seleção de imigrantes, a questão dos refugiados<sup>174</sup> e dos deslocados de guerra, o sistema de cotas, acordos de imigração e colonização, problemas internos na colônia japonesa e a atuação dos japoneses aqui estabelecidos. Tais questões também envolveram a dinâmica do deslocamento dos japoneses de Okinawa para a colônia CAPEM.

Após o fim do conflito mundial, inúmeras solicitações foram encaminhadas ao Conselho de Imigração e Colonização para realizar a abertura da imigração japonesa no Brasil, bem como de visto permanente, por imigrantes japoneses. Em 1950, a presidente do Conselho Imigração e Colonização, Dulphe Pinheiro Machado, respondeu a uma solicitação de esclarecimento sobre a possibilidade de restabelecimento da emigração japonesa para o Brasil com o seguinte posicionamento: “Apreciado o assunto, em sessão de 1º do corrente, o Conselho foi

---

<sup>174</sup> Conforme a Convenção de Refugiados de 1951 o termo refugiados refere-se às pessoas “Que, em consequência de acontecimentos ocorridos antes de 1 de Janeiro de 1951, e receando com razão ser perseguida em virtude da sua raça, religião, nacionalidade, filiação a certo grupo social ou das suas opiniões políticas, se encontre fora do país de que tem a nacionalidade e não possa ou, em virtude daquele receio, não queira pedir a proteção daquele país; ou que, se não tiver nacionalidade e estiver fora do país no qual tinha a sua residência habitual após aqueles acontecimentos, não possa ou, em virtude do dito receio, a ele não queira voltar”. Nações Unidas, Coletânea de Tratados, vol. 189, pág. 37. Disponível em: <[http://www.refugiados.net/cid\\_virtual\\_bkup/asilo1/conv-1.html](http://www.refugiados.net/cid_virtual_bkup/asilo1/conv-1.html)>. Acesso em: 02 fev. 2016.



de parecer que, no momento, não interessa ao país a imigração japonesa”<sup>175</sup>. Este tema demandou várias discussões tanto no Brasil quanto no Japão. Devido às condições populacionais e econômicas com o término do conflito e o retorno de milhares de japoneses e seus descendentes, o Japão tinha interesse na abertura da emigração para o Brasil. De 1941 a 1952, a entrada de japoneses não foi expressiva em relação a de outros grupos no país.

No entanto, em setembro de 1945, o governo brasileiro editou o Decreto-Lei 7.967, que definia a política imigratória e quais grupos de imigrantes o país tinha preferência. Essa normatização federal estabeleceu que o Conselho de Imigração e Colonização, criado em 1938, continuaria exercendo as atribuições estabelecidas pelo decreto sendo o Presidente da República o seu coordenador. E que o controle para a entrada dos imigrantes tinha por finalidade proteger o trabalhador nacional e contribuir com o progresso do país, conforme reza o seu art. 2: “Atender-se-á, na admissão dos imigrantes, à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência europeia, assim como a defesa do trabalhador nacional”<sup>176</sup>.

Diante da regulamentação dos fluxos migratórios estabelecida pelo governo, a entrada de imigrantes japoneses foi classificada de inconveniente e o fluxo ficou inicialmente condicionado aos migrantes de ascendência europeias considerados mais assimiláveis dos que os outros. No acima referido decreto ainda persistia a concepção eugênica, defendida por intelectuais, como Arthur Hehl Neiva, “que percorreu os campos dos refugiados na Europa atrás de imigrantes qualificados e de nacionalidade mais apropriada à formação nacional brasileira, persistindo o desiderato da assimilação”<sup>177</sup>.

No período compreendido entre 1945 e 1970, o deslocamento de imigrantes para as terras brasileiras foi dividida em dois momentos. O primeiro, entre 1947 e 1951, marcado pelo deslocamento de refugiados de guerra e o segundo, definido

---

<sup>175</sup>Ofício nº 2480/200(52) Emigração japonesa para o Brasil. Datado de 15 de dezembro de 1950. Conselho de Imigração e Colonização.

<sup>176</sup>Decreto 7.967 de 18 de setembro de 1945. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/1937-1946/Del7967impressao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1937-1946/Del7967impressao.htm)>. Acesso em 24 abr. 2016.

<sup>177</sup>SEYFERTH, Giralda. O Problema da imigração no Brasil: continuidades e mudanças. In: VII CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA. 40 anos de democracia (s): progressos, contradições e perspectivas. Évora (Portugal). **Anais....**Évora: , 2014, p. 9. Disponível em: <[http://www.aps.pt/viii\\_congresso/VIII\\_ACTAS/VIII\\_COM0038.pdf](http://www.aps.pt/viii_congresso/VIII_ACTAS/VIII_COM0038.pdf)>. Acesso em: 09 set. 2015.

pela intensificação da busca pela mão de obra qualificada e técnica para os centros urbanos em desenvolvimento e para a agricultura, que estava em processo de mecanização.

No período da redemocratização do país, da descoberta de campos de concentração, do repatriamento de inúmeras pessoas, de refugiados e apátridas, ainda pairava no pensamento político a preocupação com a assimilação dos japoneses. De fato, a concepção de nacionalização do Brasil, presente na política anterior a 1945, influenciou a forma de considerar o estrangeiro do pós-guerra. Nos textos dos documentos do Conselho de Imigração e Colonização dos anos compreendidos entre 1945 e 1954, pode-se verificar a utilização de termos, como alienígenas ao se referirem aos japoneses, bem como a preocupação com a formação de quistos raciais e o estado de saúde dos imigrantes, ou seja, a persistência, entre os formuladores da política de imigração, da questão seleção, entendida como fundamental para que ocorresse o processo de assimilação. O termo ‘alienígenas’ se encontra em várias solicitações não só de visto permanente, mas também de permanência no país de imigrantes japoneses remetidas ao Conselho de Imigração e Colonização, conforme mostra o documento abaixo:

Tenho a honra de levar ao conhecimento de Vossa Excelência que Kinoru, japonês, representante da Cooperativa Agrícola Bandeirante, com sede na Capital do Estado de São Paulo, à rua Antonio Paes, nº 98, solicitou ao Conselho de Imigração e Colonização a concessão de visto permanente em favor de Setoru Kajiyama, japonês, solteiro, técnico especialista na verificação do sexo de galináceos, de 23 anos de idade, residente em Aichi-ken, Chita-gun Ofu-machi Mukaihatake 29, no Japão. Examinando o assunto, em sessão de 27 de março último, este Conselho resolveu deferir o pedido, condicionado à prova, perante a Embaixada do Brasil em Tóquio, da capacidade profissional do alienígena<sup>178</sup>.

A análise do deferimento do visto permanente ao imigrante Setoru revela a influência de uma concepção nacionalista que teve como referência a política imigratória restritiva da Era Vargas, de seleção e preferência por imigrantes europeus, como medidas para proteger o trabalhador nacional. Considera-se que o termo ‘alienígena’ foi utilizado para marcar os japoneses enquanto imigrantes indesejáveis em relação aos outros preferidos e que pode vir revestido de

---

<sup>178</sup> AHI - Ofício n. 1839/610. Rio de Janeiro, D.F. Em 24 de abril de 1953.

sentimentos xenófobos em relação ao imigrante japonês, se usado para considerá-lo mais alienígena do que os outros grupos.

Entre 1947 e 1951, a Comissão Brasileira de Seleção de Imigrantes atuou nos campos de refugiados na Europa em busca de imigrantes. Inúmeros países mantinham delegações técnicas nos campos de refugiados, sendo que desde 1947 a triagem e o direcionamento dos refugiados estavam sob a administração da Organização Internacional de Refugiados (OIR). Inúmeras pessoas não retornaram para seus locais de origem, principalmente as que pertenciam às localidades dominadas pela U.R.S.S. Sendo assim, inicialmente, a emigração partindo da Europa para outros países fora constituída por refugiados e deslocados de guerra<sup>179</sup>.

Em 1951, a Comissão de Seleção do Brasil encaminhou o relatório para o Presidente da República, que não só apontou os problemas enfrentados para executar o trabalho de seleção nos campos de deslocados de guerra criados nas áreas de dominação francesa, inglesa e americana situados na Alemanha como também relatou a ausência de dificuldades para realizar esse trabalho na Itália. Nessas circunstâncias, os membros da comissão esperavam encontrar mão de obra qualificada, já que não haviam obtido muito êxito nos campos onde existia maior número de deslocados de guerra, como os na Alemanha. A Comissão Brasileira de seleção ainda destaca que a OIR encaminhava os refugiados para os países que contribuíam para a sua existência e essa ação implicou o deslocamento de refugiados e deslocados de guerra desses campos, principalmente, para a América do Norte, Canadá, Austrália e Venezuela. Para o Brasil, registrou-se, inicialmente, o fluxo emigratório individual ou espontâneo dessas localidades. Outra dificuldade apontada estava relacionada com as fichas das pessoas, nas quais não constavam os defeitos físicos e as enfermidades<sup>180</sup>.

Nos campos de refugiados e deslocados de guerra existia critérios para o recrutamento e seleção de imigrantes para o Brasil, como a exclusão das pessoas doentes, ou que sofreram lesões durante a guerra e das que haviam perdido algum membro do corpo. A partir de 1950, o trabalho de organização e administração da

---

<sup>179</sup> PAIVA, Odair da Cruz. **Migrações Internacionais Pós Segunda Guerra Mundial**. Dinâmica Econômica, Exclusão Social e Incorporação. In: POSSAS, L. M. V.; Sala, Jose Blanes1. (Org.). **Novos Atores e Relações Internacionais**. Marília: Oficina Universitária, v. 1, p. 179-200, 2010, p. 4.

<sup>180</sup> AHI – Comissão Brasileira de Seleção de Imigrantes/Conselho de Imigração e Colonização. Nº51. Datado de 24 de julho de 1951. Correspondência enviada ao Presidente do Conselho de Imigração e Colonização, Coronel Armando Vilanova Pereira de Vasconcelos.

OIR nos campos foi gradativamente descontinuado, pois a maior parte das pessoas aptas tinha migrado. Os acordos de imigração firmados posteriormente tiveram o auxílio do Comitê Intergovernamental para as Migrações Europeias (CIME).

Enquanto os membros da Comissão de Seleção Brasileira tinham dificuldades em selecionar imigrantes nos campos europeus, as solicitações de entrada de imigrantes asiáticos neste país continuavam a chegar no C.I.C. Muitas foram recusadas, tendo como justificativa a legislação vigente naquele momento. Embora a imigração japonesa não tenha sido prioridade para o governo brasileiro, a questão da dificuldade encontrada na seleção de pessoas de ascendência europeia depois da guerra contribuiu para aumentar a possibilidade de entrada dos japoneses. Entretanto, no início da década de 50, nos ofícios encaminhados ao C.I.C. solicitando visto permanente para famílias japonesas, observa-se que no posicionamento dos membros do conselho refletia uma postura contrária à entrada dos asiáticos.

Outra questão que interferiu nas discussões sobre a abertura à imigração japonesa para o Brasil está relacionada com uma situação ocorrida no interior da colônia. Logo após o término do conflito mundial, os jornais brasileiros e japoneses que circulavam no país noticiaram a rendição do Japão e a consequente ocupação americana, o que provocou uma divisão no interior da colônia: um grupo acreditou no fim da guerra e seus integrantes passaram a ser conhecidos por “derrotistas”; e enquanto outro grupo não admitiu essa possibilidade e foram chamados de “vitoristas”, liderados pela *Shindô-Renmei*.

Como consequência, a hostilização e a tensão entre esses dois grupos levaram a assassinatos praticados pelo grupo dos “Vitoristas” contra os “derrotistas”. As notícias sobre esses conflitos e acontecimentos no interior da colônia foram publicadas em jornais no Japão e encaminhadas para o Brasil, em 1949, pela Embaixada dos Estados Unidos do Brasil em Tóquio, e esses acontecimentos na colônia fomentou as discussões sobre a seleção dos imigrantes considerados

desejáveis para o Brasil<sup>181</sup>.

No entanto, as relações diplomáticas entre Brasil e Japão foram restabelecidas em 1951, com a assinatura do Tratado de Paz em São Francisco da Califórnia e sua aprovação no Brasil foi feita pelo Decreto Legislativo nº 29, de 1952. Ressalta-se que o acordo de imigração japonesa só foi oficializado em novembro de 1960. A retomada da entrada de japoneses no Brasil na década de 50 é atribuída à mobilização de japoneses residentes no Brasil com o objetivo de trazer seus patrícios, amigos e parentes. Essa imigração foi promovida pelos japoneses residentes no Brasil, por meio da imigração espontânea, com a chamada de parentes e a dirigida, por iniciativa privada ambas estabelecidas pelo Decreto nº 7.967 de 1945.

A imigração realizada de forma espontânea comparece nos documentos do C.I.C., por meio de inúmeras solicitações de visto permanente, encaminhadas pelos familiares ou amigos residentes no Brasil ao Conselho de Imigração e Colonização, que as deferia ou indeferia sem expor justificativas, conforme mostram inúmeros documentos remetidos ao Ministério das Relações Exteriores. De acordo com a legislação vigente, a concessão de visto permanente se destinava aos estrangeiros que fixariam definitivamente residência no Brasil, configurando uma diferença em relação às imigrações anteriores nas quais prevalecia a ideia de migrar, fazer fortuna e retornar para sua terra de origem. Na entrada por chamada de parentes, os imigrantes estabeleceram redes sociais que foram organizadas tendo como referência as localidades de origem dos japoneses e o pedido de visto era encaminhado por parentes ou amigos ao acima referido Conselho, conforme mostra resposta do governo brasileiro abaixo:

O Presidente do Conselho de Imigração e Colonização cumprimenta atenciosamente o Senhor Secretário Geral do Ministério das Relações Exteriores e tem a honra de comunicar a Sua Excelência [...], deferido o pedido de concessão de visto permanente formulado pelo Senhor Genji

---

<sup>181</sup> Para saber mais sobre este assunto, consulte a seguinte bibliografia: DEZEM, Rogério. 2000. **Shindô-Renmei**: terrorismo e repressão. São Paulo: Arquivo do Estado/Imprensa Oficial. Coleção Relatório DEOPS. Módulo III. Japoneses. Em 2013, a Comissão Nacional da Verdade de São Paulo “Rubens Paiva” (CNV), realizou a audiência pública com a participação de vários japoneses que vivenciaram esse tempo, no qual muitos imigrantes e descendentes sofreram com a morte de seus conterrâneos e com torturas que ocorreram entre 1946 e 1947 por parte do Estado brasileiro. Os vídeos da audiência pública estão disponíveis em: < <https://www.youtube.com/playlist?list=PL9n0M0lxI2jdTx-aEkH6gSI4NbhsGCi1y>>. Acesso em: 13 dez. 2016.

Takakura, de nacionalidade japonesa, residente no bairro da Serra dos Doll, Juquerí, Estado de São Paulo, em favor de Hifumi Ambe, lavrador, com 32 anos de idade, sua esposa, Takayo Ambe, de 32 anos de idade, uma filha adotiva, Aiko Ambe, de 23 anos de idade e um filho menor, Makoto Ambe, de 03 anos de idade, todos japoneses e residentes em Hiroshima<sup>182</sup>.

A imigração por chamada de outros japoneses residentes no Brasil foi ao encontro da expectativa de muitas famílias nipônicas, especialmente as das ilhas centrais e de Okinawa que sofreram com o término do conflito mundial. Diante da realidade vivenciada, inúmeras famílias de japoneses das ilhas centrais e de Okinawa utilizaram essas estratégias familiares e individuais para auxiliar seus conterrâneos a emigraram das terras devastadas pela guerra. De 1945 a 1952, aproximadamente 326 japoneses conseguiram migrar para o Brasil; em 1953 esse número aumentou para 1255 e continuou a crescer nos anos seguintes, mas diminuiu na década de 70. Contudo, muitas famílias não conseguiram migrar para o Brasil por este sistema de chamada de parentes, devido aos indeferimentos dos pedidos de visto, como mostra o texto abaixo:

O Presidente do Conselho de Imigração e Colonização [...] resolveu indeferir o pedido de concessão de visto permanente, formulado por Jusei Sericaku, em favor de Mansuke Arakaki, sua esposa, Kame Arakaki, ambos de 37 anos e seus filhos: Mansho, Mamer, Mantoku, Chiyoko, Hiroshi Arkaki, todos japoneses, lavradores, residentes [...] Okinawa, Japão<sup>183</sup>.

De fato, em 1952, o número de solicitações indeferidas aos japoneses foi maior do que as deferidas, apesar da mobilização dos patrícios aqui estabelecidos, Brasil para atender à legislação vigente, pois a entrada, no início da década de 50, de imigrantes privilegiou a mão de obra qualificada, técnica e a entrada de agricultores. por meio de iniciativas privadas. A preferência do governo naquele momento era por agricultores que fizessem parte de projetos de colonização desenvolvido pela iniciativa privada, com famílias compostas por, pelo menos, oito membros, aptos ao trabalho e que tivessem entre quinze e cinquenta anos, conforme o determinado pelo sistema de imigração dirigida.

---

<sup>182</sup> AHI – Ofício n. 242/610. Entrada de estrangeiros. Datado de 09 de julho de 1952. Proc.378/52.

<sup>183</sup> AHI – Ofício n. 3.968/610. Entrada de estrangeiros. Mansuke Arakaki e família. Datado de ou de outubro de 1952. Encaminhado pelo presidente do Conselho de Imigração e Colonização para o Secretário Geral do Ministério das Relações Exteriores.

Percebe-se que, por um lado, a legislação foi elaborada com o intuito de defender a concepção política de progresso do país que ocorreria com a entrada de famílias formadas por pessoas em faixa etária que poderiam contribuir com o desenvolvimento econômico. Observa-se na legislação de imigração que a seleção e o direcionamento dos estrangeiros foram dispostos para atender à ideia de progresso, salientando-se que, na década de 50 e a partir de Getúlio Vargas, a política econômica se estruturou em bases nacionalistas, com investimentos direcionados às indústrias de base e infraestrutura. Para financiar os recursos necessários para a industrialização, foi criado o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e, como parte do plano de desenvolvimento do país, instituídas a Petrobrás, a Superintendência de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA) e outras incentivados o desenvolvimento das indústrias e da agricultura que necessitaram mão de obra qualificada. Daí a exigência no período compreendido entre 1945 e 1960, de imigrantes com faixa etária entre 18 e 59 anos.

Por outro lado, a regulamentação anterior sobre a imigração espontânea estabeleceu que a entrada deveria considerar a cota de dois por cento sobre a quantidade de cada nacionalidade de candidatos que imigraram entre o dia 01 do mês de janeiro de 1884 até o dia 31 de dezembro de 1933. Essa exigência foi mantida pelo Decreto-lei de 1945 durante o Estado Novo, o que contribuiu para restringir o fluxo migratório de grupos considerados indesejados, como os japoneses. Destaca-se que esse sistema de cotas foi extinto pela Resolução do Conselho de Imigração e Colonização, de 18 de outubro de 1950, para os imigrantes provenientes de Portugal, Itália, Espanha e França. Tal circunstância favoreceu a assinatura de acordos de imigração, colonização e cooperação técnica, como, por exemplo, o realizado com a Itália, Países Baixos e os Estados Unidos da América. A tabela abaixo mostra a diferença entre a quantidade de imigrantes japoneses em relação aos outros grupos.



TABELA 3 - NÚMEROS DE IMIGRANTES, POR NACIONALIDADE – 1945 – 1959

NÚMERO DE IMIGRANTES, POR NACIONALIDADES – 1945/ 1959										
ANOS	IMIGRANTES									
	Total	Segundo as nacionalidades								
		Alemães	Espanhóis	Estadunidenses	Gregos	Italianos	Japoneses	Libaneses	Portugueses	Outros
1945.....	3 230	22	74	788	4	180	—	4	1474	684
1946.....	13 039	174	203	975	82	1059	6	155	6 342	4 043
1947.....	18 753	561	653	732	299	3 284	1	581	8 921	3 721
1948.....	21 568	2 308	965	633	198	4 437	1	925	2 751	9 350
1949.....	23 844	2 123	2 197	825	89	6 352	4	850	6 780	4 624
1950.....	35 492	2 725	3 808	991	75	7 342	33	707	14 739	5 072
1951.....	62 594	2 858	9 636	1307	490	8 285	106	1868	28 731	9 313
1952.....	88 150	2 364	14 898	1263	970	15 207	261	2 515	42 815	7 851
1953.....	80 242	2 305	13 677	984	1597	15 543	1928	1 704	33 735	8 769
1954.....	72 248	1952	11 338	1236	1850	13 408	3 119	1 186	30 062	8 097
1955.....	55 166	1122	10 738	966	1049	8 945	4 051	1 518	21 264	5 513
1956.....	44 806	844	7 921	1168	641	6 069	4 912	1 481	16 803	4 967
1957.....	53 613	952	7 680	1361	1220	7 197	6 147	900	19 471	8 685
1958.....	49 839	825	5 768	1905	831	4 819	6 586	629	21 928	6 548
1959.....	44 520	890	6 712	1462	751	4 233	7 123	1061	17 345	4 943
Total	667 104	22 025	96 268	16 602	10 146	106 360	34 278	16 084	273 161	92 180
<b>FONTES</b> — Departamento Nacional de Imigração e Instituto Nacional de Imigração e Colonização. Tabela extraída de : Anuário estatístico do Brasil 1960.										
Rio de Janeiro: IBGE, v. 21, 1960										

FONTE: Anuário estatístico do Brasil 1960.

A análise da Tabela 1 mostra que entre 1945 e 1959 os portugueses perfizeram o maior número de imigrantes (273.161), representando 40,94% do total, seguidos pelos italianos e espanhóis. E que houve crescimento significativo de entrada de europeus até 1952 e decréscimo a partir desse ano. Em relação aos japoneses, o aumento de 228,38% do número de imigrantes ocorreu entre 1953 a e 1959. Apesar dos italianos e portugueses continuarem a entrar em número maior que os japoneses, nesse mesmo período de tempo verifica-se uma diminuição de 51,42% e 27,24% respectivamente no fluxo dos portugueses e italianos. Essa queda na entrada dos outros grupos imigrantes favoreceu a negociação para a abertura da imigração de japoneses para o Brasil. Em 1952 há aumento significativo da migração desses grupos devido aos acordos realizados com os governos dos respectivos países. Os japoneses não migram numericamente de forma tão expressiva como os grupos europeus, ainda que no Japão a expectativa fosse a de um fluxo migratório maior. De fato, a reportagem publicada em Tóquio pelo jornal *Mainichi*, em 23 de julho de 1951, revelou que a emigração japonesa seria em torno

de 100 ou 200 mil pessoas por ano para o Brasil, mas que não seria significativa diante do aumento populacional que ocorreu no Japão<sup>184</sup>.

Em 17 de julho de 1951, em Tóquio, o *Asahi Shimbun* (jornal do Sol Nascente) publicou o artigo “100 mil Emigrantes Japoneses para o Brasil”<sup>185</sup>, revelando que o Brasil admitiria imigrantes nipônicos. Essa assertiva foi feita pelo Embaixador João Neves de Fontoura, Ministro das Relações Exteriores do Brasil, em diálogo tido com o Deputado Estadual Yukishige Tamura, por ocasião de sua visita à Câmara Legislativa do Estado de São Paulo, apesar do governo brasileiro não ter confirmado até então, a abertura da imigração. Essas reportagens e outras que advogavam a imigração para o Brasil foram encaminhadas pela Embaixada Brasileira em Tóquio para a Secretaria da Presidência da República, com o objetivo de demonstrar a expectativa dos japoneses em relação à emigração para o Brasil.

Os jornais também estamparam a preferência do governo brasileiro por imigrantes de ascendência europeia, mas essas denúncias não faziam referência à questão da assimilação proposta pelos documentos do Conselho de Imigração e Colonização. Essa questão foi assim entendida pela reportagem do jornal *The Maichini*:

A legislação imigratória vigente no Brasil, entretanto, dá prioridade à imigração europeia e não à japonesa. [...] a reputação geral sobre os japoneses não é muito favorável. Uma das principais causas reside no fato de que os japoneses fazem questão de se tornar proprietários de terrenos. É necessário, portanto, haver quem coopere com os brasileiros para as atividades econômicas e quem esteja disposto a ser colono a vida inteira. Deu-se semelhante caso também no Peru. Muitos dos colonos japoneses deixaram de ser agricultores e se tornaram comerciantes, concorrentes dos comerciantes indígenas. O fato motivou o conceito desfavorável que pesa sobre os japoneses naquele país, provocando até casos de assaltos a casas de comércio japonesas<sup>186</sup>.

A representação dos imigrantes japoneses enquanto indesejáveis, porém não tem relação com a questão dos imigrantes japoneses se tornarem proprietários de terras, mas sim, com a concepção dos membros do C.I.C. em relação à assimilação e aos imigrantes ideais. Também a preferência por imigrantes com

---

<sup>184</sup> AHI – The Mainichi, Tóquio, 23 de julho de 1951. Tradução de T. Kikkawa. Livro de registro M.D.B. Tóquio/Ofício/Jan-Abril/1951.

<sup>185</sup> AHI – *Asahi Shimbun*, Tóquio. 17 de jul. 1951. Livro de registro M.D.B. Tóquio/Ofício/Jan-Abril/1951.

<sup>186</sup> AHI – *The Mainichi*, Tóquio, 23 de julho de 1951. Tradução de T. Kikkawa. Livro de registro M.D.B. Tóquio/Ofício/Jan-Abril/1951.

ascendência europeia ficou explícita no ofício encaminhado pelo Presidente do C.I.C. ao Ministro de Estado das Relações Exteriores, que afirmou estar elaborando pareceres sobre a nacionalização de grupos estrangeiros no país com o intuito de ofertar ao governo bases sólidas para “solucionar o problema dos quistos raciais e firmar as diretrizes de uma política nacionalizadora... O problema da assimilação, que envolve um conjunto de medidas decorrentes de uma orientação política bem definida [...]”<sup>187</sup>. Destaca-se que essas questões estão envolvidas nas decisões de indeferimento das solicitações de visto permanente de japoneses no início da década de 50.

Por outro lado, durante a ocupação americana no Japão pelo Supremo Comando Aliado do Pacífico (SCAP), as licenças concedidas para a saída do país ficaram restritas aos japoneses que se dirigiam ao exterior para tratarem sobre assuntos industriais ou comerciais, ou seja, para viagens de negócios. Como já foi mencionado, foi a partir da assinatura do Tratado de Paz, em 1951, que a imigração de japoneses foi possível para o Brasil.

Também é importante compreender a complexidade que envolve o processo migratório em estudo. A política migratória, que tinha como objetivo selecionar mão de obra qualificada para trabalhar nas indústrias e na modernização da agricultura, não conseguiu restringir a sua atuação dentro destes requisitos. Explicando o que se acabou de afirmar, para a imigração de japoneses, os okinawanos foram classificados como agricultores e selecionados especificamente para o projeto da CAPEM. Os escolhidos foram pessoas que sabiam lidar com a terra e portadoras de certificado de agricultor exigido pelo governo. No entanto, ocorreram vários processos diferenciados de imigração japonesa que optaram pela mão de obra qualificada em outras áreas, como os especialistas em torção de fio de seda, solicitados pela Sociedade Colonizadora do Brasil ou Brazil Takushoku Kumiai (BRATAC) e esses técnicos foram enviados para a Cooperativa Cotia e dos sericultores enviados para a Sociedade Paulista de Sericicultura, entre outros.

O trecho do documento abaixo também retrata a questão da entrada no país de imigrantes japoneses técnicos na agricultura: “informa que o Instituto de Imigração e Colonização recebeu a comunicação sobre a vinda de técnicos japoneses que colaborarão com as autoridades e com os círculos especializados brasileiros no

---

<sup>187</sup> AHI – Nacionalização. Ofício n. 5021/520. Datada de novembro de 1952.

programa de expansão da cultura do trigo”<sup>188</sup>. Isso tudo comprova que a política imigratória na década de 50 tinha como preferência a entrada de imigrantes que fossem qualificados e agricultores especializados<sup>189</sup>.

Apesar de todos os requisitos para selecionar os imigrantes, no início da década de 50 o Presidente Getúlio Vargas, contrariando a política do C.I.C., concedeu cotas para a entrada de imigrantes japoneses sob condições especiais, e isso foi feito mediante requerimento de japoneses encaminhado diretamente ao Presidente da República. O atendimento ao pedido de Tsukasa Uyetsuka e Kotaro Tuji, resultou na cota Tuji e possibilitou a entrada de 5.000 famílias com a proposta de cultivar a juta na Amazônia. Também foi concedida a cota de 4.000 famílias a Yassutaro Matsubara, para o ingresso de imigrantes nos Estados de Goiás, Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Rio Grande do Norte, Espírito Santo, Rio de Janeiro e Mato Grosso (incluindo o do Sul), neste último, para estabelecimento de imigrantes japoneses na Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND)<sup>190</sup>. Esses projetos preconizavam uma imigração dirigida para a entrada de agricultores que foram direcionados, principalmente, para os estados do Pará e Mato Grosso.

A seleção dos imigrantes japoneses foi realizada pela Confederação das Associações Ultramarinas do Japão (*Kaikyoren*) e pela Associação das Cooperativas Agrícola, sob a jurisdição do *Gaimusho*<sup>191</sup>. No entanto, na cota Matsubara a seleção dos imigrantes ficou sob a responsabilidade da Associação *Kuokai*, da Prefeitura de *Wakayama*. Para o primeiro grupo, o governo japonês concedeu as passagens para sessenta famílias, que totalizavam cerca de 300 pessoas. Já para o governo brasileiro, foram solicitadas as seguintes providências:

---

<sup>188</sup> AHI – Ofício nº 8599. Datado de 27 de dezembro de 1955. INIC.

<sup>189</sup> Em relação aos tipos ideais de imigração japonesa existente na historiografia, há quatro tipos que podem ser destacados: imigração espontânea, imigração subsidiada, imigração patrocinada e imigração técnica. Para saber mais consulte: MAKINO, Rogerio. **As relações nipo-brasileiras (1895-1973): o lugar da imigração japonesa**. 2010. 197f. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Departamento de Relações Internacionais, Universidade de Brasília, Brasília, 2010. Disponível em:< [http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/7842/1/2010\\_RogerioMakino.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/7842/1/2010_RogerioMakino.pdf)>. Acesso em: 30 maio 2014.

<sup>190</sup> O estado de Mato Grosso foi dividido em 1977 em dois Estados: Mato Grosso do Sul e Mato Grosso. Como no período em estudo não havia a divisão será, utilizada a expressão sul do Mato Grosso para se referir ao atual Mato Grosso do Sul.

<sup>191</sup> AHI - Ofício nº 8.599. Datado de 27 de dezembro de 1955. INIC. Documento avulso: Anexo ao BV/362/17/dez./1957/2. *Gaimusho* é a instituição que se refere ao Ministério das Relações Exteriores do Japão.

- 1) Isenção de emolumentos para os vistos consulares nos passaportes pertencentes aos imigrantes acima mencionados, (aproximadamente 300 pessoas).
- 2) Recebimento dos imigrantes no porto de Santos e Encaminhamento para a hospedaria de imigrantes em São Paulo.
- 3) Transporte de imigrantes da hospedaria em São Paulo para Colônia Federal de Dourados, no Estado de Mato Grosso.
- 4) Outras facilidades necessárias, geralmente concedidas para os imigrantes destinados para as colônias federais (23 de abril de 1953)<sup>192</sup>.

O INIC também exigia não só o certificado de agricultor para os imigrantes que tinham como destino os Núcleos Coloniais agrícolas, como também uma quantia de recursos suficientes para sobreviver e investir nos seus lotes de terras. Esse valor foi registrado em ofício do INIC enviado ao Ministério das Relações Exteriores em 22 de agosto de 1955 e quantificado em Cr\$ 18.000,00 cruzeiros<sup>193</sup>. Como se tratava de imigração dirigida, esta só poderia ser realizada pela iniciativa privada, com empresa de imigração constituída para este fim. No caso da cota concedida a Yassutaro Matsubara, a empresa constituída foi a Cooperativa Nipônica de Colonização Ltda., registrada no Conselho Nacional de Imigração e Colonização como responsável pela seleção, transporte e hospedagem dos agricultores ou trabalhadores. Também pela legislação em vigor, os imigrantes trazidos pela empresa de colonização teriam que ser estabelecidos em terras próprias. Vários termos de Ajustes foram realizados para a entrada de imigrantes japoneses nas cotas concedidas.

Tenho a honra de comunicar a Vossa Excelência que, nos termos do Ajuste firmado com o concessionário Yassutaro Matsubara, em 1º de julho de 1954, o Instituto Nacional de Imigração e Colonização, por decisão de 8 do corrente, autorizou a concessão de vistos permanentes para cinco (5) famílias de imigrantes japoneses no total de, aproximadamente, 30 pessoas que se destinam à Colônia Penal “Cândido Mendes” situada no bairro Abrão, Ilha Grande, Estado do Rio<sup>194</sup>.  
[.] nos termos de Ajuste firmado com o concessionário Yassutaro Matsubara, 1º de julho de 1954, o Instituto Nacional de Imigração e Colonização....autorizou a concessão de visto permanente para 25 famílias de imigrantes japoneses, no total, aproximadamente, de 150 (cento cinquenta) pessoas que se destinam ao Estado do Pará, [...] <sup>195</sup>.

<sup>192</sup> AHI - Correspondência da Embaixada do Japão endereçada ao Presidente do Conselho de Imigração e Colonização, Ministro Nilo de Alvarenga. M.d.b. Tóquio . Ofícios Maio – Junho 1951.

<sup>193</sup> AHI – SDM-1 5607. Rio de Janeiro D.F. Em 22 de agosto de 1955.

<sup>194</sup> AHI – Instituto Nacional de Imigração e Colonização. Colocação de 5 famílias japonesas. C.P. “Cândido Mendes”. SDM-1. Datada de 20 de setembro de 1955. Para o Secretário Geral do Ministério das Relações Exteriores.

<sup>195</sup> AHI – SDM-1. Emigração japonesa para o Estado do Pará. Datado de 22 de agosto de 1955.

A assinatura do termo de Ajuste com os concessionários das cotas de imigrantes japoneses se tornou imprescindível para que fosse autorizada a entrada de outros imigrantes japoneses por meio destas concessões realizadas pelo governo brasileiro na década de 50. A entrada de japoneses estava limitada pelo sistema de cotas, tanto na forma espontânea como na dirigida. Apesar de as cotas, como a de Tsuji e Yassutaro, não fazerem parte do sistema de cotas estabelecido pelo Decreto 7.967/1945, o limite ficava restrito às concessões. As limitações para a entrada de imigrantes japoneses no-Brasil perfizeram uma forma de controle e direcionamento de ocupação de áreas de interesse do governo federal, pois as normas estabelecidas para a entrada de imigrantes em projetos de colonização dirigida privada privilegiavam áreas com baixa densidade demográfica como a Amazônia e o Pará. Neste contexto, em 1955 o INIC recusou a entrada de técnicos japoneses para os locais onde não se cultivassem a seringueira:

Os termos de ajuste com os concessionários, para imigração japonesa; as quotas pré-fixadas a não ser como assalariados, em bases, portanto, precárias e sujeitas a graves problemas. Se acrescentarmos, a essas razões, aquelas de ordem técnicas, de não podermos lotar os imigrantes, ditos especializados, em Núcleos Coloniais onde a exploração da seringueira não seja a atividade principal, por não comportarem, ainda, grande número de trabalhadores com especialização, verifica-se que, desta forma, só poderíamos aceitar emigrantes se observada estritamente a nova política colonizadora brasileira<sup>196</sup>.

Portanto, uma das características dessa política foi a imigração dirigida os imigrantes agricultores ou técnicos tiveram como destino núcleos coloniais que participavam de projetos acordados entre os governos do Brasil e do Japão, como é o caso da colônia CAPEM. Já a entrada de técnicos para núcleos coloniais<sup>197</sup> só poderia ocorrer por meio de projetos que fossem aprovados pelo governo brasileiro, como a *hévea brasiliensis* em seu habitat nativo, no caso da Amazônia mato-grossense.

No entanto, essas concessões de cotas aos japoneses estabelecidos no Brasil mostram não só a rede formada para trazer conterrâneos que vivenciavam situações difíceis após o término do conflito mundial mas também que essa foi realizada, tendo como base o sentimento de pertença. Nos registros do governo

---

<sup>196</sup> AHI – Ofício nº 5730. Rio de Janeiro. D.F. Em 26 de agosto de 1955. (DSC09297)

<sup>197</sup> Conforme o Decreto 7.697/1945, núcleo colonial é um conjunto de terrenos rurais divididos em lotes para a venda, doação ou concessão.



realizado pelas autoridades brasileiras, a referência de origem era a nação – Japão. Os japoneses, contudo, organizaram-se nos países tendo como base o sentimento de pertença ligado às regiões de origem.

É assim, por exemplo, que se destaca a atuação de Yassutaro Matsubara, cuja procedência era a Província de Wakayama, situada nas ilhas principais do Japão. Ao conseguir junto ao governo de Getúlio Vargas a concessão para entrada de famílias japonesas, a mobilização ocorreu para trazer principalmente pessoas de sua província de origem. Essa mobilização no Brasil acabou originando outras, como foi o caso do *okinawano* Sokurio Guibo, que trabalhou para promover a imigração de seus patrícios para o Brasil, montando a empresa CAPEM. A questão da diferença de pertencimento entre os japoneses e a mobilização dos imigrantes no Brasil na constituição das redes migratórias será assunto tratado no próximo capítulo.

Yassutaro Matsubara recebeu por várias vezes Getúlio Vargas em sua fazenda, localizada em Marília – SP. O Presidente, além de conceder a cota para a entrada de imigrantes japoneses, também enviou uma carta ao governador do Estado de Mato Grosso solicitando que viabilizasse uma concessão de terras no norte do Estado de Mato Grosso para que fosse instalada uma colônia japonesa com a finalidade de cultivar a *hévea brasiliensis* em seu habitat nativo. Foi-lhe concedida uma área de 200 mil hectares, loteada para formar um núcleo colonial às margens do Rio Ferro. Os lotes foram vendidos principalmente para japoneses que moravam na cidade de Marília.

A notícia da venda dessas terras percorreu o interior do Estado de São Paulo e Sokurio Gibo, que residia em Presidente Prudente (SP), ficou sabendo e também solicitou ao governador do Estado de Mato Grosso uma área de terras para trazer imigrantes de Okinawa. Ele conseguiu uma gleba de terras devolutas, próxima às concedidas à Yassutaro Matsubara no norte de Mato Grosso. Assim nascia o sonho da *Okinawamura* assunto este a ser retomado no próximo capítulo.

A entrada de imigrantes japoneses por meio da cota concedida a Yassutaro Matsubara, além da colônia instalada no norte do Estado de Mato Grosso, foi formada outra colônia no sul do Estado de Mato Grosso com japoneses procedentes da Província de Wakayama. Nessa cota também entraram os *okinawanos* que tinham como destino a colônia CAPEM.

No tempo de emigrar, no porto de Kobe no Japão, os japoneses também tiveram que atender às especificações da seleção de imigrantes estabelecidas pelo



governo japonês de acordo com as leis brasileiras, publicadas pela Prefeitura Metropolitana de Tóquio na reportagem de 10 de maio de 1953, pelo jornal *Asahi Shimbun*.

2) Requisitos para os candidatos:

Famílias puramente agrícolas compostas de um casal e parentes até 3º grau. A família deve ser composta pelo menos de três pessoas de mais de 15 e menos de 50 anos de idade, todas aptas ao trabalho agrícola.

3) As famílias devem possuir pelo menos 50 mil yeans por família para o fundo de suas atividades no Brasil.

4) Os candidatos devem apresentar as propostas aos chefes de vila, aldeia, povoação, distrito ou cidade. As propostas serão examinadas pelo Governador Metropolitano de Tóquio e depois serão encaminhadas ao Ministério da Agricultura e Silvicultura para decisão final.

5) A decisão final será feita pelo Ministério da Agricultura e pelo Ministério dos Negócios Estrangeiros. O aliciamento será, desta vez, de 380 famílias, das quais as 60 famílias para Dourados já foram escolhidas<sup>198</sup>.

A emigração de agricultores do Japão para o Brasil teve um caráter familiar, sendo que a maioria dos membros das famílias deveria estar em idade ativa para trabalhar. Este requisito atendia ao que o governo brasileiro estabelecera para entrada de imigrantes que deveriam estar em idade ativa como visto anteriormente. Para tanto, a composição familiar foi ampliada até a terceira geração de pessoas. Para os japoneses que haviam perdido membros da família no conflito mundial, reorganizar a família para uma nova vida foi imprescindível e, neste caso, inúmeras pessoas informaram que tinham experiência na agricultura.

A maioria das famílias de agricultores que atenderam aos requisitos e selecionadas dentro das cotas Tuji e Matsubara foram direcionadas para colônias agrícolas estabelecidas na Amazônia e em Mato Grosso. Havia dificuldades para a equipe de seleção verificar todos os dados informados, pois o número de pessoas que estavam no porto de Kobe era além do esperado. Os responsáveis pela seleção dos imigrantes japoneses no porto de Kobe solicitavam que as pessoas chegassem com quinze dias de antecedência devido à quantidade de japoneses que se encontravam no local para participarem da seleção. No caso dos okinawanos, as regras eram as mesmas.

Por meio da interpretação do estrato de tempo referente à política imigratória no pós Segunda Guerra Mundial pode-se observar que mesmo diante da constância de concepções anteriores asseguradas pela legislação vigente, os conterrâneos dos

---

<sup>198</sup> AHI – Asahi Shimbun, Tóquio. 10 de maio de 1953. Livro de registro M.D.B. Tóquio.

japoneses estabelecidos no Brasil se organizaram conforme seus referenciais de origem para trazer seus familiares, amigos e conterrâneos atingidos pela guerra. Destaca-se que mobilização dos patrícios no Brasil foi fundamental para o reinício da imigração dos japoneses. No âmbito familiar, as Cartas de Chamada foram fundamentais, bem como os projetos de colonização que possibilitaram as decisões das pessoas escolherem o Brasil como destino.

No tempo de imigrar, a escolha de ir ou ficar dependeu de inúmeras questões que estavam envoltas na vida desses migrantes, mas que tinham o sonho de morarem juntos com seus patrícios em um local onde pudessem vivenciar sua formação cultural. O sonho da *Okinawamura* no Brasil se iniciou com as propagandas realizadas sobre o Brasil em Okinawa e no Japão como um todo.

### 3 CAPEM: O SONHO DA MURA OKINAWANA

O sonho da *mura okinawana* foi articulado pela rede migratória organizada por imigrantes de Okinawa estabelecidos no Brasil, cujo papel foi fundamental para que muitas pessoas projetassem seus sonhos sobre as terras mato-grossenses após a Segunda Guerra Mundial e nesse processo migratório pode-se constatar o sentido de formação e influência da *mura*. De fato, com base nas propagandas e nas notícias que circulavam no Japão sobre o Brasil, os imigrantes projetaram suas expectativas, associadas à esperança de viverem com seus familiares em um local onde adquiririam terra fértil.

A mobilidade populacional dos okinawanos não pode ser entendida como fruto de um ato particular. Ao contrário, é parte integrante de uma rede migratória que se entrelaça a uma gama de questões culturais, sociais, políticas, jurídicas e administrativas. É nesse contexto que surgem os nós e os laços que permeiam a formação da rede de recrutamento para direcionar e apoiar os migrantes. Nesse processo, o intercâmbio de informações entre os imigrantes estabelecidos no Brasil anteriormente e as pessoas que almejavam emigrar geralmente mantidos por laços de parentesco, culturais, de origem, ocupacionais entre outros. Nesse sistema complexo, o vínculo com as pessoas da terra de origem é fundamental para a interpretação das informações e orientação do processo migratório.

Outra questão que animou a possibilidade de se conseguir o lote de terra foram as propagandas sobre as terras brasileiras que circulavam no Japão para conquistar imigrantes. Nessas mensagens foram articuladas imagens que descortinaram novas possibilidades de vida para os okinawanos, ou seja, o sonho da terra própria.

#### 3.1 CAPEM – PROJETO DE COLONIZAÇÃO PRIVADA

A proposta de formar a colônia CAPEM com imigrantes foi possível devido a política do governo do Estado de Mato Grosso de colonização privada, que reservou na época áreas de terras com a proposta de que colonizadores e colonos ficassem

responsáveis pela abertura das terras e pelo deslocamento dos colonos até a área da colônia. A mão de obra imigrante era de interesse do governo, pois já havia colônias de japoneses que obtiveram êxito em outros estados brasileiros. Por outro lado, essa política propiciou a formação de redes migratórias de empresas colonizadoras e a projeção de sonhos de muitas pessoas sobre essas áreas reservadas para colonização privada.

Na busca dos novos espaços, as famílias japonesas partiram de diversas comunidades de Okinawa, na expectativa de conseguirem terras e melhorarem de vida. O sonho da *Okinawamura* então, levou muitas pessoas a atravessarem fronteiras, trazendo em suas experiências perdas, conflitos, sonhos e expectativas de colonizarem o novo espaço.

No processo de deslocamento dos imigrantes de Okinawa para o espaço da colônia CAPEM, a política de colonização do governo estadual mato-grossense na década de 50 foi extremamente importante para efetivação do sonho da terra, pois essa colônia estava inserida naquela proposta de colonização pelo qual as famílias tornariam produtivas as áreas da CAPEM, localizadas no norte de Mato Grosso.

Bosi destaca que o conceito de colonização não pode ser compreendido como uma simples corrente migratória: “ela é a resolução de carências e conflitos de matriz e uma tentativa de retomar, sob novas condições, o domínio sobre a natureza e o semelhante que tem acompanhado universalmente o chamado processo civilizatório”<sup>199</sup>. Portanto, o processo de ocupação das terras brasileiras da década de 50 tem por cenário, a representação do estado de Mato Grosso como um espaço de terras férteis e vazias.

A representação das terras mato-grossenses enquanto um espaço despovoado iniciou com a política adotada pelo primeiro governo de Getúlio Vargas, em 1938. O objetivo era de promover o desenvolvimento e a integração à economia nacional do “Oeste” brasileiro representando-o como novo “El Dourado” do país em projeto governamental denominado “Marcha para o Oeste”. O eixo central dessa proposta era a necessidade de fazer a integração desses espaços à economia brasileira o que exigia intensificar a ocupação das áreas que não estavam densamente povoadas e com isso alcançar o fortalecimento da identidade nacional.

---

<sup>199</sup> BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 13.

Pelo projeto seria necessário a implantação de núcleos coloniais, escolas, hospitais, aberturas de estradas entre outras infraestruturas.

Esse programa teve início com a constituição da Expedição Roncador-Xingu em 1943, realizada com o propósito de abrir percursos para que ocorresse a migração e ocupação da terra por trabalhadores pobres. Para que isso fosse possível também foi formada a Fundação Brasil Central no mesmo ano como intuito de proceder o reconhecimento e o povoamento do Oeste brasileiro. Os lotes foram doados gratuitamente e mediam entre 20 e 50 ha.

Por meio desta política foi criado o sistema de colonização fundamentado em uma nova organização denominada de “núcleos coloniais”, cada um formado pela reunião de lotes demarcados que organizavam um grupo de propriedades. A constituição de cada núcleo variava conforme a política de colonização adotada pelos governos: federal, estadual ou municipal ou pelas empresas privadas, associações, companhias etc., de forma que em 1941, o principal elemento que efetivou a política de colonização foi a formação dessas “Colônias Agrícolas Nacionais”.

Em 1943 e no contexto dessa política de colonização, foi implantada a colônia Agrícola Nacional de Dourados, no sul do Estado de Mato Grosso. Esta colônia representou uma nova fase da economia estadual que gradualmente deixou de ser marcada pela pecuária-extrativista para iniciar uma nova fase, a de ampliação da fronteira agrícola, e propiciar os fluxos migratórios. Tentativas de direcionar massas de nordestinos para trabalharem na extração do látex das seringueiras nativas na Amazônia também foram feitas, mas os resultados não foram satisfatórios nessas colônias agrícolas. Registra-se também que muitos espaços considerados vazios, na realidade estavam ocupados por garimpeiros, posseiros, meeiros e grupos indígenas, o que contribuiu para gerar conflitos e violências em muitos lugares<sup>200</sup>.

No início da década de 50, com a eleição de Getúlio Vargas para a presidência, política de colonização foi retomada como uma estratégia de poder para enfrentar os problemas agrários brasileiros. É que neste momento ocorreram várias lutas camponesas em diversas regiões do país e o interesse do governo se voltou

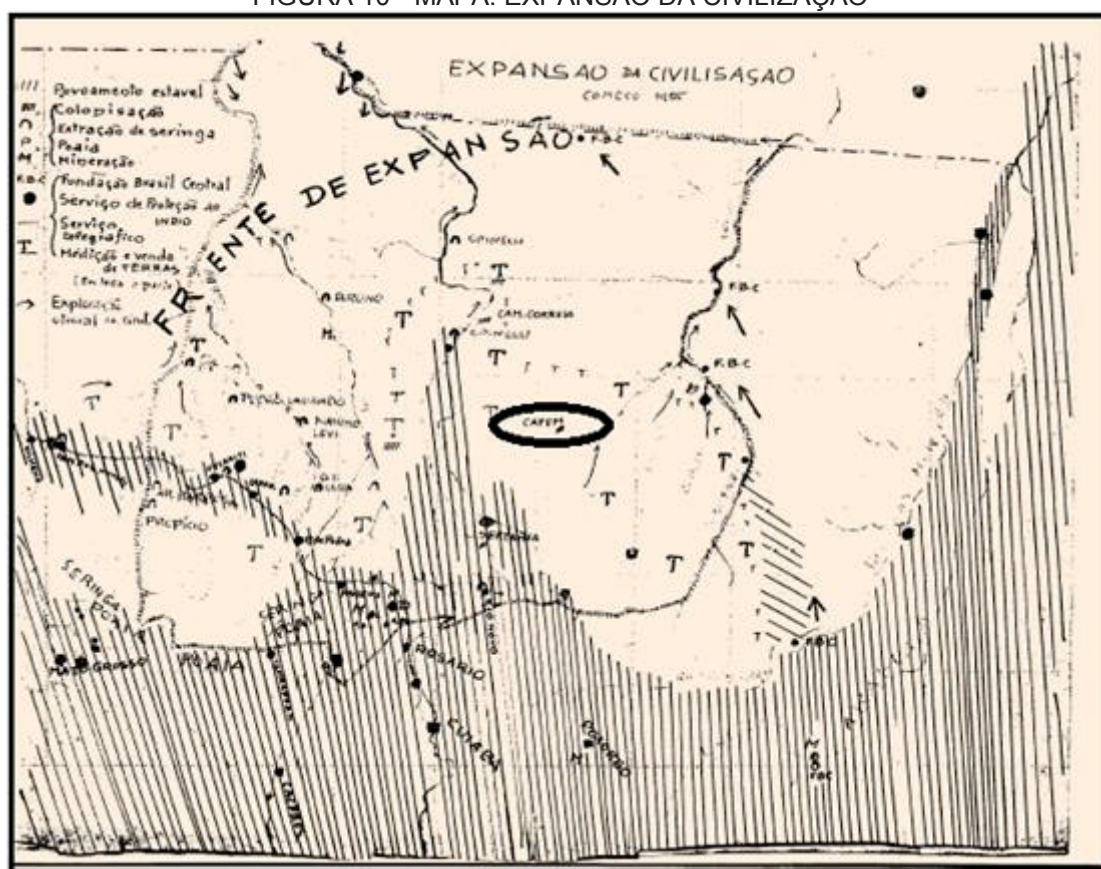
---

<sup>200</sup> CASTRO. Sueli Pereira. **A Colonização Oficial em Mato Grosso**: “a nata e a borra da sociedade”. Cuiabá: EdUFMT, 2002, p. 60-62.

para desagregar esses movimentos, direcionar essas pessoas para os vazios demográficos e assim manter o controle sobre as pessoas desses conflitos.

Contudo, na política de colonização do governo federal, a representação dos espaços vazios se apresenta como uma concepção importante para a construção da memória social das áreas que foram disponibilizadas pelo governo estadual para os projetos de colonização. Explicando, esses espaços foram descritos como vazios de pessoas, de história, de cultura, de economia etc. e foram representados conforme mostra o mapa abaixo:

FIGURA 10 - MAPA: EXPANSÃO DA CIVILIZAÇÃO



FONTE: Arquivo da Prelazia de Diamantino, relatório do Pe. Dornstauder.<sup>201</sup>

Ao representar muitas áreas de terras como despovoadas, o autor vai ao encontro das políticas federal e estadual, de necessidade de se fazer o povoamento dos espaços considerados vazios. Esta política de representação dos espaços favoreceu a idealização do projeto de ocupação de áreas de terras da *Okinawamura*

<sup>201</sup> O Pe. João Evangelista Dornstauder, S.J., nascido na Áustria a 22 de setembro de 1904. Professor de Ciências Naturais em Nova Friburgo, Estado do Rio de Janeiro. Ele iniciou sua vida missionária em 1947 na Prelazia de Diamantino, no Norte de Mato Grosso



Essa ideia de vazio foi construída pelas políticas de colonização na memória social desde o primeiro governo de Getúlio Vargas de foi apropriada de diferentes formas pelas colonizadoras que reutilizavam dessa memória social nas propagandas sobre as áreas a serem ocupadas

.Relembrando, na década de 50, foram estabelecidas duas colônias japonesas ao norte do Estado de Mato Grosso: a colônia CAPEM, que iniciou em 1952 e efetivou o deslocamento de imigrantes okinawanos em 1957 (os *uchinanchus*); e a Rio Ferro, também localizada ao norte de Mato Grosso, destinada aos japoneses das ilhas centrais (os *naichis*) que já haviam imigrado para o Brasil antes da Segunda Guerra Mundial e estavam estabelecidos nos Estados de São Paulo e Paraná.

As colônias foram constituídas conforme a origem dos membros de cada grupo de japoneses. A maioria dos colonos japoneses que formaram a colônia Rio Ferro migrou da cidade de Marília, estado de São Paulo. Vieira, em *O japonês na frente de expansão paulista*, destaca a dicotomia vivenciada entre okinawanos e continentais naquele espaço. A autora afirma que, nas relações sociais entre os dois grupos em Marília, emergiram vários estereótipos em relação aos okinawanos e que as associações foram constituídas tendo como base a diferença cultural existente entre os dois grupos.

A migração dos japoneses para a colônia Rio Ferro ao norte de Mato Grosso, não foi a única forma de mobilidade interna que ocorreu entre os imigrantes já estabelecidos no Brasil. Esse Estado, representado em muitas propagandas como um lugar promissor, e com grande quantidade de terras férteis, acabou atraindo muitos japoneses que se deslocaram para essa região de forma livre, sem fazerem parte de um projeto de colonização. O quadro abaixo representa o interesse por lotes de terras devolutas no estado de Mato Grosso, de inúmeros nipônicos na década de 50:



TABELA 4 - REGISTRO DE TERMOS DE VENDA DE LOTES DE TERRAS DEVOLUTAS

Ano	Local	Termos de venda de lotes de terras expedidos	Tamanho/hectares
1951	Área de Pontes e Lacerda	01	10.000
	Casa Branca	2	10.000
	Cuiabá	3	1.210
1952	Barra do Garças	35	De 1.250 a 10.000
1953	Barra do Garças	07	2.000

FONTE: O autor (2015)<sup>202</sup>.

Os dados acima, sistematizados a partir das informações contidas nos livros de registro dos termos de venda de lotes de terras devolutas da Secretaria de Agricultura, revelam que, na década de 1950, o interesse dos japoneses pelas terras mato-grossenses cresceu, principalmente, pelas áreas que eram consideradas vazios demográficos pelo governo federal e colocadas à venda como terras devolutas. Esses lotes, considerados livres, só poderiam ser adquiridos medindo, no máximo, 10.000 hectares. No parágrafo 2<sup>a</sup> do artigo 156, da Constituição Federal do Brasil, de 1946, estava disciplinado que “Sem prévia autorização do Senado Federal, não se fará qualquer alienação ou concessão de terras públicas com área superior a dez mil hectares”<sup>203</sup>. Assim, pela lei, somente o Senado Federal poderia autorizar a venda de áreas com dimensões acima do estabelecido.

Em 1952, o Governo do Estado de Mato Grosso, Fernando Corrêa da Costa, reservou várias áreas de terras públicas para incentivar a colonização privada. Pelo Código de Terras, essas áreas poderiam ser concedidas de forma gratuita quando voltadas para o cultivo de lavouras. Essas áreas deveriam ter no máximo 50 hectares, mas, de acordo com as propostas a que se destinavam poderiam ser maiores. Posteriormente, muitas dessas áreas foram vendidas de forma especulativa. Só foi possível ao governo estadual realizar essas reservas, devido à inclusão de um dispositivo (Lei 461/51), no Código de Terras, que garantia a possibilidade de convencionar serviços de terceiros para promover a colonização com capital privado das áreas reservadas<sup>204</sup>.

<sup>202</sup> Os dados foram coletados nos Livros de Registros do INTERMAT contendo Processos de compras de Terras. Município de Chapada de Guimarães – Arquivo Público do Estado de Mato Grosso.

<sup>203</sup> BRASIL. Constituição dos Estados Unidos do Brasil (De 18 de setembro de 1946). Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao46.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm)> Acesso em: 17 mar. 2017.

<sup>204</sup> MORENO, Gislaine. **Terra e poder em Mato Grosso**: política e mecanismos de Burla- 1892-1992. Cuiabá, Entrelinhas: EdUFMT, 2007, p.109.

Essa concepção de desenvolvimento e ocupação de terras se pautava na produção e abastecimento do processo de industrialização já existente em algumas áreas do país, principalmente sul e sudeste, áreas que se tornaram espelhos para as políticas públicas. Entre 1953 e 1954, o governo estadual estabeleceu vinte e seis áreas de terras de reservas para a colonização, totalizando aproximadamente 7.400.000 hectares, além de outras áreas que foram reservadas à Fundação Brasil Central. Para a efetivação da colonização, o governo estadual contratou vinte empresas privadas com o compromisso de investir capital na abertura e na infraestrutura para trazer os colonos. Abaixo, segue o quadro com as companhias que constam no relatório do Departamento de Terras, Minas e Colonização do Estado de Mato Grosso, de 1954.

TABELA 5 - LISTA DAS COMPANHIAS DE COLONIZAÇÃO

Denominação	Cidade	Data
1.Sociedade de Agricultura e Colonização Araraquara Mato Grosso	Araraquara –SP	24/04/1953
2. Companhia Agropecuária e Extrativa Mariópolis Ltda. (CAPEM)	Cuiabá	07/12/1953
3. Empresa Colonizadora Rio Ferro Ltda.	Cuiabá	16/12/1952
4. Consorcio Industrial Bandeirante de Incentivo a Borracha S.A.	São Paulo	24/04/1953
5.Companhia Agrícola MADI S.A.	Boa Vista	28/09/1953
6. Companhia Comercial de Terras – Sul do Brasil S.A.	Marília – SP	23/09/1953
7. Colonizadora CUIABÁ Ltda.	Cuiabá	03/10/1953
8. Colonizadora MATO GROSSO – PARANÁ	Cuiabá	02/10/1953
9. Colonizadora e Imobiliária REAL S.A.	São Paulo – SP	12/12/1953
10. Colonizadora CAMARARÉ Ltda.	Cuiabá	17/12/1953
11. Casa Bancária e Imobiliária Ltda.	Cuiabá	16/11/1953
12. Construções e Comércio CAMARGO CORRÊA S/A	São Paulo	15/12/1953
13.Imobiliária Ipiranga	Cuiabá	03.12.1953
14.Companhia PANAMERICANA DE ADMINISTRAÇÃO	São Paulo	29/12/1953
15. Companhia de Terras do ARIPUANÃ S.A.	Londrina	07/05/1954
16. Empresa Colonizadora AGRICOLA PASTORIL LTDA.	Cuiabá	06/05/1954
17.Industrial Colonizadora	Porto Alegre	08/05/1954
18. SORIVANTI SIQUEIRA & CIA.	Porto Alegre	21/07/1954
19. Colonizadora SÃO PAULO-GOÍÁS-MATO GROSSO LTDA.	Cuiabá	25/06/1954
20. Colonizadora e Melhoramentos MATO GROSSO LTDA.	Guaíra – PR	29/10/1954

FONTE: Relatório das atividades Desenvolvidas pelo Departamento de Terras, Minas e Colonização do Estado de Mato Grosso, 1954.

Por meio dos dados acima, observa-se que o interesse pelas áreas de terras reservadas pelo governo estadual para a colonização atraiu várias empresas dos estados de São Paulo, Paraná e do Sul. Também houve o estabelecimento de empresas, na cidade de Cuiabá, cujos donos eram provenientes de outros estados. Dentre essas vinte, destaca-se a Companhia Agropecuária e Extrativa Mariópolis Ltda. (CAPEM), que tinha como idealizador o imigrante *okinawano* Sokurio Guibo

residente na cidade de Presidente Prudente, estado de São Paulo. A expectativa de Sokurio Guibo era estabelecer seus conterrâneos em uma área de terras produtivas.

Na década de 50, tal política de venda ou concessão de extensas áreas de terras por valores baixos despertou o interesse de muitas pessoas. A maioria dessas colonizadoras receberam uma área de terras que tinha, no mínimo, duzentos mil hectares. Paralelamente, a especulação, o interesse por um enriquecimento fácil, provocou muitas disputas posteriores pelas mesmas áreas de terra, já que o volume na expedição de títulos, a falta de controle sobre a medição dos lotes e a venda indiscriminada geraram a emissão de títulos sobrepostos. De acordo com Gislaine Moreno, “Os brindes e as facilidades de concessões de terra faziam parte dum entrelaçado jogo de interesses, e se negociava uma mercadoria que, à época, supostamente, não tinha valor, pela sua abundância e pelo desconhecimento que se tinha do potencial do Estado”<sup>205</sup>.

A reserva dessas glebas revela a estratégia política empreendida pelo governo estadual para promover a ocupação das terras devolutas com capital privado. Registra-se que essas áreas, até aquele momento, eram consideradas um entrave no desenvolvimento econômico do estado e que os obstáculos para a introdução da produção capitalista da terra estavam na ocupação dessas áreas por grupos indígenas, por seringueiros, por posseiros, fazendeiros, pequenos proprietários de terras e outros, que não dispunham de capital para investimento. Destaca-se também que essas concessões eram realizadas muitas vezes em troca de favores políticos, como foi o caso da gleba concedida a Yassutaro Matsubara, que trabalhou na campanha do presidente Getúlio Vargas, e foi retribuído pela intercessão deste junto ao governador Fernando Corrêa da Costa.

Em 1955, o candidato ao governo de Estado, João Ponce de Arruda, foi eleito e assumiu o governo em janeiro de 1956 e cessou todos os processos de concessões e alienações de terras devolutas até 17 de dezembro de 1957. Como os contratos anteriores não haviam respeitado o estabelecido na constituição, todos ficaram “sub-judice”. Dentre todas as concessões realizadas no decorrer do governo de Fernando Corrêa da Costa, apenas cinco empresas colonizadoras realizaram o levantamento total ou parte da gleba disponibilizada. Dentre elas, a Empresa Agropecuária e Extrativa Mariópolis Ltda. – CAPEM e a Empresa Colonizadora Rio

---

<sup>205</sup> MORENO, op. cit., p. 119.

Ferro Ltda., que se comprometeram a regularizar a situação dos lotes e para que fossem expedidos os títulos definitivos<sup>206</sup>.

As áreas de terras para a formação das colônias CAPEM e Rio Ferro foram concedidas conforme as legislações previam. Elas foram delimitadas por meio do Decreto nº 1.250, de fevereiro de 1952, da seguinte forma: “duas glebas de 200.000 hectares cada uma, nas águas do rio Ferro, desde a sua cabeceira até a barra do Jacamim”<sup>207</sup>. Naquele momento, no âmbito federal, a Comissão Parlamentar de Valorização da Amazônia, criada em 1947, era o órgão público responsável pela política de ocupação da Amazônia. Essa instituição era constituída por três representantes: um do Banco de Crédito da Borracha S.A.; outro, dos produtores e outro, da indústria manufatureira. O objetivo do governo era planejar economicamente a produção da borracha brasileira para atender aos mercados interno e externo<sup>208</sup>.

O Plano de Valorização Econômica da Amazônia, foi regulamentado pela Lei nº 1.806, de 6 de janeiro de 1953 que estabeleceu para execução do planejamento econômico a abrangência da Amazônia brasileira compreendendo as seguintes regiões: “Estados do Pará e do Amazonas, pelos territórios federais do Acre, Amapá, Guaporé e Rio Branco e, ainda, a parte do Estado de Mato Grosso a norte do paralelo de 16º, a do Estado de Goiás a norte do paralelo de 13º e a do Maranhão a oeste do meridiano de 44º”<sup>209</sup>. O Art. 1º do referido plano continha a proposta principal do governo federal para realizar o desenvolvimento dos espaços que compunham a Amazônia:

Art. 1º O Plano de Valorização Econômica da Amazônia, previsto no Art. 199 da Constituição, constitui um sistema de medidas, serviços, empreendimentos e obras, destinados a incrementar o desenvolvimento da produção extrativa e agrícola pecuária, mineral, industrial e o das relações de troca, no sentido de melhores padrões sociais de vida e bem-estar econômico das populações da região e da expansão da riqueza do País<sup>210</sup>.

<sup>206</sup> MORENO, op. cit., p. 122-123.

<sup>207</sup> Mensagem do Governador Fernando Corrêa da Costa à Assembleia do Estado de Mato Grosso, na abertura da sessão de 1952.

<sup>208</sup> Lei nº 86, de 8 de Setembro de 1947. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1940-1949/lei-86-8-setembro-1947-351443-publicacaooriginal-1-pl.html> Acesso em: 12 dez. 2016

<sup>209</sup> Lei nº 1.806, de 6 de Janeiro de 1953. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1950-1959/lei-1806-6-janeiro-1953-367342-publicacaooriginal-1-pl.html> Acesso em: 09 dez. 2016.

<sup>210</sup> Lei nº 1.806, de 6 de Janeiro de 1953.

Com o intuito de desenvolver esse plano, foi criada a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA), de atuação estendida a todo estado nacional, na coordenação dos órgãos descentralizados que tratavam das questões referentes ao desenvolvimento econômico da Amazônia. Na década de 50, a preocupação do governo nacional era ocupar economicamente as terras que representavam para economia nacional um espaço “vazio”. Pela política engendrada no governo anterior, de Getúlio Vargas, a Amazônia era percebida como uma região extrativista decadente despovoada e, ao mesmo tempo, rica pelos recursos naturais.

O interesse do governo federal na implantação de núcleos agrícolas, como a colônia CAPEM, era o de proporcionar continuidade ao compromisso assumido com a da Amazônia e, principalmente, o abastecimento das indústrias pneumáticas com a borracha produzida no Brasil. O estudo sobre os tipos e aspectos da Amazônia publicado em 1963 pela SPVEA, o objetivo dessa instituição em relação à Amazônia assim foi delineado: “criar novas consciências a favor de uma real integração social e econômica da Amazônia nos padrões de civilização em que vivem as áreas mais adiantadas do país” <sup>211</sup>.

A proposta do governo federal para a Amazônia Legal também estabelecia a política demográfica que deveria incentivar correntes imigratórias ligadas aos interesses do país e das diversas regiões que abrangiam a Amazônia. O deslocamento das pessoas seria direcionado para áreas escolhidas pelos governos estaduais para constituir núcleos rurais permanentes e voltados para o desenvolvimento da produção econômica<sup>212</sup>. No caso dos imigrantes japoneses de Okinawa, esse direcionamento foi para a gleba de terras reservadas pelo governo estadual para promover a colonização privada da terra e o cultivo da *hévea brasiliensis*, em seu *habitat* nativo, pelo processo de enxerto.

Em consonância com essa política do governo brasileiro para as áreas que compreendiam a Amazônia Legal, foi constituída legalmente no final de 1953 a Companhia Agropecuária e Extrativa Mariópolis Ltda. (CAPEM) idealizada como um local em que os imigrantes okinawanos pudessem cultivar a terra e viver em

---

<sup>211</sup> TOCANTINS, Leandro. Prefácio. **Amazônia**: tipos e aspectos. Serviço de Documentação – Agência SPVEA, Rio de Janeiro, 1963, p. 12.

<sup>212</sup> TOCANTINS, loc. cit.

comunidade. Diante da concessão de cotas de imigração de japoneses para Yassutaro Matsubara, pelo Presidente Getúlio Vargas e a consequente possibilidade de migrar para o Brasil, o governador do estado de Mato Grosso Fernando Corrêa da Costa, em 6 de abril de 1953, encaminhou um documento ao Ministro de Estado das Relações Exteriores com a seguinte redação:

A colônia Japonesa radicada em Campo Grande, neste Estado, é composta quase que totalmente de colonos oriundos de Okinawa. Essa colônia que muito tem contribuído para o desenvolvimento daquele rico município está em entendimento com o Governo de Mato Grosso para que venham para o nosso Estado mais colonos oriundos daquela província. Esses entendimentos agora estão em maior desenvolvimento diante da mensagem que a referida colônia recebeu do Hossin Shikya, Governador de Okinawa, na qual faz um apelo para que se apresse essa emigração em vista da situação precária de vida naquela ilha. Acontece que Okinawa se acha sob o controle militar do Governo americano e somente poderá ser possível a saída de súditos japoneses dali mediante autorização do Governo dos Estados Unidos. Daí a minha solicitação a V. Excia. Para que empregue o prestígio desse Ministério junto ao Governo dos Estados Unidos para permitir a saída de japoneses de Okinawa com destino a Mato Grosso, sem ônus para o Governo. Esclareço a V. Excia. que o Estado está disposto a conceder áreas de terras devolutas para a localização desses nipônicos em conjunto com brasileiros para uma colonização mista, conforme as leis em vigor<sup>213</sup>.

A análise da solicitação acima descrita revela que o governador do Estado de Mato Grosso tinha conhecimento sobre a diferença cultural existente entre os *uchinanchus* e *naichis*. Então foram reservadas duas áreas de terra para que cada grupo étnico constituísse sua colônia. Ao asseverar que as áreas de terras devolutas seriam concedidas para o estabelecimento de imigrantes okinawanos, o governador também demonstra a expectativa política em trazer imigrantes para realizarem a ocupação privada da terra sem investimentos do Estado. O capital investido, então, seria dos colonizadores e dos colonos. Essa questão era de relevância para o conjunto de ações empreendidas pelo Estado para assegurar sua política de colonização com capital privado no estado. Por essa concepção, os grupos a serem estabelecidos nessa área não desfrutariam das concessões de áreas de terras devolutas. No entanto, o entrave para efetivação da *Okinawamura* estava na questão econômica que envolvia a liberação do financiamento para o projeto, bem

---

<sup>213</sup> AHI - Ofício nº 187 datado de 6 de abril de 1953. Do Governador Fernando Corrêa da Costa do Estado de Mato Grosso para o Ministro de Estado de Relações Exteriores, Dr. João Neves da Fontoura.



como na falta de recursos de muitas famílias para pagarem os custos da viagem e do estabelecimento nas áreas de terras, como já foi mencionado anteriormente.

Outra questão importante, apontada no documento para que ocorresse a interferência do Estado de Mato Grosso na liberação dos okinawanos para emigrar, foi a influência da rede de conterrâneos que se constituiu a partir da colônia do município de Campo Grande. A forte coesão, fundamentada no mito da origem comum entre okinawanos é vivida pelos grupos ou por parte dos seus membros, que passam a ser percebidos pelo governo do Estado de Mato Grosso como diferentes. Assim, a persistência relevante e integradora da origem comum de seus membros volta a marcar a negociação das áreas de terras para os dois grupos, bem como a constituição das empresas colonizadoras.

Como a entrada dos imigrantes okinawanos só se efetivou com a chegada da primeira turma em 1957, a empresa colonizadora inicialmente direcionou para CAPEM os okinawanos já estabelecidos no Brasil anteriormente, como as famílias residentes na cidade de Presidente Prudente, interior do estado de São Paulo. A gleba reservada para a companhia CAPEM foi dividida pelo proprietário em duas seções, conforme as reminiscências do imigrante Sergio Yamashita a seguir:

Na CAPEM tinha poucas famílias. Tinha campo de aviação. Algumas famílias ficaram até setenta. As famílias da CAPEM Velha eram de famílias de migrantes. Na Capenzinha que fala e na CAPEM Nova esse pessoal veio do Japão direto, essa é outra CAPEM dentro da CAPEM, mas é que tinha CAPEM velha e nova. A CAPEM velha que começou em 1953, né! Vieram para plantar a seringueira<sup>214</sup>.

Os lotes foram vendidos no interior dos estados de São Paulo e Paraná. Os okinawanos que migraram desses estados para a CAPEM foram estabelecidos a partir de 1953. Conforme o relato, esse espaço ficou conhecido como a CAPEM velha. Já os imigrantes que emigraram de Okinawa começaram a chegar a partir de 1957. Essa separação reflete da política de colonização que estabelecia tanto o direcionamento do fluxo migratório interno quanto a introdução de novos imigrantes, dirigidos para os espaços escolhidos pelo governo federal e estadual. Para dar suporte às várias turmas que se deslocavam para a colônia, os proprietários da

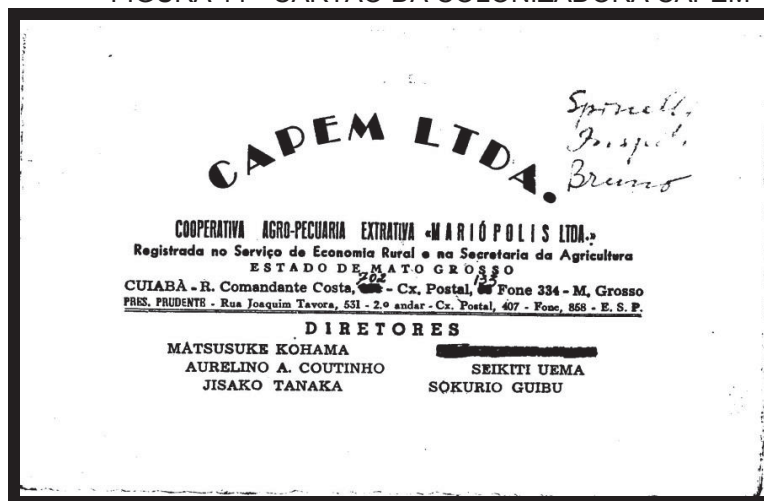
---

<sup>214</sup> YAMASHITA, Sergio. **Entrevista**. Vera (MT), 20 de julho de 2003. Esta narrativa foi obtida no decorrer da pesquisa de mestrado e faz parte do banco de dados constituído pela autora.



Cooperativa Agropecuária Extrativa Mariópolis mantinham seus escritórios tanto na cidade de Presidente Prudente quanto na cidade de Cuiabá, localizadas respectivamente nos estados de São Paulo e de Mato Grosso, para que pudessem viabilizar as vendas das terras e o deslocamento dos okinawanos. Isso pode ser observado no cartão com os dados da empresa exposto abaixo:

FIGURA 11 - CARTÃO DA COLONIZADORA CAPEM



FONTE: Acervo da Prelazia de Diamantino, pasta do Pe. João Evangelista Dornstauder.

O cartão acima foi encontrado nos arquivos do Pe. João Evangelista Dornstauder<sup>215</sup> e faz parte do acervo da Prelazia de Diamantino em Cuiabá. Esta fonte revela a forma como a empresa de colonização repassava as informações de contato e como divulgava o projeto de colonização. A entrega do cartão ao padre foi realizada em uma das suas visitas à colônia CAPEM, na década de 50. Nessa época, o Pe. João Evangelista Dornstauder realizava o trabalho missionário de pacificação de grupos indígenas para minimizar a violência gerada com a chegada dos seringalistas no norte do estado de Mato Grosso. O trabalho realizado pela Missão Anchieta, à qual pertencia a Prelazia de Diamantino de Cuiabá, por envolver ações de pacificação e de catequização, e o consequente deslocamento de grupos indígenas para outras áreas, acabou por favorecer a política de colonização empreendida pelo governo estadual.

<sup>215</sup> Pe. João Evangelista Dornstauder, jesuíta que nasceu em 22 de setembro de 1904 na Áustria. Residiu em Nova Friburgo (RJ), onde atuou como professor de Ciências Naturais. A partir de 1947 passou a trabalhar como missionário na Prelazia de Diamantino, no norte do estado de Mato Grosso. DORNSTAUDER, João Evangelista. **Como pacifiquei os Rikbaktsa**. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1975. p.1 (Pesquisas, História, 17).

Esse contato entre a CAPEM e o Pe. João Evangelista Dornstauder revela que naquele momento a Missão Anchieta estava atuando no norte mato-grossense e muitos dos povos indígenas que ali existiam foram deslocados para outras áreas estabelecidas, como a Reserva do Xingu. Essas áreas consideradas de ocupação tradicional por grupos indígenas foram liberadas a fim de serem ocupadas por colonos, seringueiros, garimpeiros entre outros, que representavam para o governo estadual o avanço da “civilização”. O intuito era direcionar os indígenas para territórios reservados pelo governo para esse fim. Nesse contexto, o projeto da Criação do Parque Nacional do Xingu foi aprovado em 1952, mas a legalização da extensão do seu território ocorreu somente em 1962. O interesse pelas áreas que os indígenas ocupavam estava ligado à concepção política da necessidade de desenvolver economicamente essas áreas de terras, com a chegada do progresso e da civilização por meio dos planos de colonização dos governos estadual e federal<sup>216</sup>.

A visita realizada pelo Pe. João Dornstauder às terras nas quais os primeiros colonos da CAPEM e da Rio Ferro estavam sendo instalados foi registrada em seu relatório e afirma que a CAPEM velha era composta “120 pessoas: 4 famílias brasileiras c/19 pessoas; 13 famílias japonesas c/ 86 pessoas e 15 solteiros (japoneses e brasileiros).” Os dados registrados no mesmo relatório mostram que a colonizadora seguiu o estabelecido no artigo 50 do Decreto- Lei n.7.967, de 18/09/1945 que determinava: “Nos núcleos coloniais, 30 % dos lotes, no mínimo, deverão ser concedidos ou evadidos a colonos brasileiros; o restante será distribuído equitativamente, até ao máximo de 25% (vinte e cinco por cento), a cada uma das outras nacionalidades” <sup>217</sup>.

Em caso de se conseguir colonos brasileiros que se disponibilizassem para migrar para as áreas de terras concedidas, por doação ou venda pelos Estados, os

---

<sup>216</sup> Veja os Anexos – D e E : Conjunto de mapas sobre o contato realizado pelos missionários com os grupos indígenas existentes no norte do Estado de Mato Grosso na década de 50. Esses mapas compõe uma pasta de documentos de autoria do Padre João Dornstauder referente ao registro da localização dos grupos indígenas demonstrando onde já havia postos de catequese estabelecidos, os que estavam planejados e outras informações. No caso da colônia CAPEM que ficava abaixo do Rio Ferro, as informações dos mapas mostram que estava dentro da área do Posto de Serviço de Proteção dos Índios – José Bezerra.

<sup>217</sup> BRASIL. Decreto-lei nº 7.967, de 18 de setembro de 1945. Dispõe sobre a Imigração e Colonização, e dá outras providências. Diário Oficial [da] União, Rio de Janeiro, 06 de out. de 1945. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/1937-1946/Del7967impressao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1937-1946/Del7967impressao.htm) Acesso em: 24/04/2016.

lotes poderiam ser ocupados por estrangeiros, desde que as empresas colonizadoras conseguissem autorização junto aos órgãos competentes. Pelos dados do relatório do Pe. João Dornstauder, a porcentagem de brasileiros na CAPEM era de aproximadamente 30%. Ressalta-se que a maioria dos okinawanos que migraram de outros estados brasileiros para a CAPEM ali não estabeleceram residência. As famílias que permaneceram no espaço da CAPEM, até 1970, pertenciam ao grupo de imigrantes que chegaram de Okinawa a partir de 1957.

Na ocupação dos lotes, a entrada dos imigrantes de Okinawa também respeitou a porcentagem estabelecida por lei. Já os membros da empresa colonizadora esperavam que o governo federal estendesse aos okinawanos as garantias que haviam acordado com os concessionários das quotas de entrada das 4.000 famílias japonesas. O ajuste firmado entre o Instituto Nacional de Imigração e Colonização e o concessionário da quota Yassutaro Matsubara, estabelecia que o governo federal teria as seguintes obrigações por meio do INIC.

- a) Receber e hospedar os imigrantes por sua conta, no local de desembarque e nos pontos intermediários de baldeação até a sua chegada no local de destino;
- b) Fornecer-lhe, também por sua conta, o transporte necessário até a localização definitiva;
- c) Encaminhá-los aos Centros de Treinamento ou a lotes individuais, conforme o grau de habilitação profissional de cada família;
- d) Suprir os seus lotes de áreas compreendidas entre 10 e 50 hectares, com água de rio ou de poço aberto pelo imigrante, auxiliado pelo INIC;
- e) Auxiliá-los com o fornecimento de materiais para construção de umas casas de moradia nos lotes;
- f) Financiar, diretamente, ou por intermediário da Cooperativa legal, as atividades dos imigrantes, desde a derrubada da mata e prepare mecânico da terra até a colocação dos seus produtos no mercado;
- g) Fornecer-lhe ferramentas, semente, mudas, borbulhas, adubos, inseticidas e fungicidas em regime de financiamento médico;
- h) Dar-lhes assistência médica e remédios, de acordo com as normas vigentes nas unidades de colonização do INIC;
- i) Manter escolas primárias de alfabetização e ensino da língua portuguesa, para frequência de menores e adultos;
- j) Custear a manutenção de um intérprete, durante o primeiro ano de localização dos imigrantes;
- k) Dar-lhes assistência técnica gratuita, quanto à orientação do trabalho em seus lotes;
- l) Construir, por sua conta, as estradas de acesso necessário aos lotes e aos mercados próximos;
- m) Realizar as grandes obras de drenagem e irrigação<sup>218</sup>.

---

<sup>218</sup> AHI–Brasília. Acervo de antecedentes. Termo de ajuste entre o Instituto Nacional de Imigração e Colonização do Ministério da Agricultura e o Yassutaro Matsubara. Rio de Janeiro, 1 de julho de 1954, p. 4.

Esse termo de ajuste, que estabelecia as obrigações do governo federal, foi assinado em 01 de julho de 1954, no governo do presidente Getúlio Vargas, que abriu a imigração sem aprovação do Conselho Nacional de Imigração, cujo entendimento consistia em uma posição contrária. Os termos desse ajuste também foram firmados com Korato Tuji, que tinha a concessão para a entrada de 5.000 famílias japonesas a serem distribuídas nos Estados do Amazonas, Pará, Maranhão e Territórios Federais do Amapá (PA), do Acre e de Rio Branco (Amazonas)<sup>219</sup>. No entanto, no dia 24 de agosto de 1954, ocorreu o suicídio do presidente e esse acontecimento abalou a política migratória em relação ao apoio do governo que fora firmado anteriormente com colônias de imigrantes japoneses no Estado de Mato Grosso como a Rio Ferro e a CAPEM. A concessão das quotas realizadas anteriormente continuou, porém, tendo somente valor jurídico para os governantes e só foram extintas com efetivação do acordo de imigração em 1962, entre Japão e Brasil.

No caso da CAPEM, a maioria dos itens que constava no ajuste acima citado não foi cumprido. Na realidade, os colonos japoneses foram recebidos e acolhidos nos alojamentos para imigrantes e viajaram até os lotes de terra com passagens de trem gratuitas até o município de Campo Grande, de onde seguiram em caminhões da empresa colonizadora até os lotes. Essa parte do acordo foi cumprida, mas os itens que se referem ao auxílio no estabelecimento das famílias e para o cultivo das terras não foram disponibilizados. Os imigrantes okinawanos foram entregues à própria sorte em uma área de terras e também não tinham o conhecimento para executarem os planos de aproveitamento estabelecidos para o cultivo da seringueira no seu *habitat* nativo.

Explicando o que foi acima dito, as empresas colonizadoras, que tinham suas terras em locais considerados *habitat* das seringueiras nativas, teriam que apresentar à Secretaria de Agricultura do Estado de Mato Grosso um Plano de Aproveitamento e a aprovação deste era fundamental para que a gleba fosse liberada para ocupação. Esse plano mostrava como a empresa realizaria o cultivo e a extração do látex da área requerida, bem como o plantio de outras culturas para

---

<sup>219</sup> Esses territórios foram estabelecidos entre 1937-1945 durante o governo de Getúlio Dornelles Vargas. No início da década de 50 era essa configuração do espaço utilizada. Sendo que o Acre foi transformado em estado no ano de 1962. Foi por meio da constituição de 1988 que os territórios do Amapá e Rio Branco passaram a ser os estados. Rio Branco tornou-se o Estado de Roraima.

sobrevivência e comercialização. Dentre das questões relativas ao aproveitamento da área, os imigrantes teriam que derrubar a mata e formar um viveiro de mudas para o cultivo da seringueira e preservar as matas de seringueiras nativas. Nesse plano também ficava estabelecida a partir de 1951, a proposta de cultivo por semestre durante o período de cinco anos. A maioria dos imigrantes só tinha o conhecimento da cultura que iriam realizar nos lotes de terra e nada sabiam sobre o plano de aproveitamento entregue à Secretaria de Agricultura do Estado<sup>220</sup>.

Enfim, as propagandas, os sonhos dos imigrantes e as políticas federal e estadual de ocupação da Amazônia possibilitaram não só o fluxo de imigrantes japoneses internamente no Brasil, como também de Okinawa para as áreas de terras reservadas para os projetos de colonização privada. Outra questão importante que favoreceu o deslocamento de imigrantes japoneses de Okinawa para a CAPEM foram as redes migratórias formadas tanto no Brasil quanto em Okinawa.

### 3.2 O PAPEL DOS OKINAWANOS ESTABELECIDOS NO BRASIL NA FORMAÇÃO DA OKINAWAMURA

A composição de redes migratórias com base na noção de origem, constituídas por okinawanos emigrados no Brasil sublinha a função efetiva desses japoneses que, após a Segunda Guerra Mundial, encorajaram e ampliaram a abertura dessa imigração, articularam informações, influenciaram a ação de migrar de inúmeras famílias e alentaram o projeto de formação da *mura*<sup>221</sup> *okinawana* no norte do Estado de Mato Grosso.

Nas redes migratórias há aspectos importantes a serem considerados, como as relações entre os okinawanos residentes no Brasil, que articularam informações e significados, investiram recursos e inspiraram a ação de migrar de inúmeras famílias de Okinawa. A rede de relacionamentos entre okinawanos do Japão e os residentes no Brasil se destaca como aspecto relevante a ser considerado na migração, aqui

---

<sup>220</sup> SILVA, op. cit., 2004, p. 81.

<sup>221</sup> *Mura* é um termo utilizado para designar as antigas comunidades do espaço rural do Japão. “Os muras são, antes de tudo, grupos de localidade, como as comunidades rurais em qualquer país, e constituem, ao mesmo tempo, grupos sociais, integrados por meio de organizações específicas nas quais se sente a influência da consanguinidade” (SAITO, op. cit., 1956, p. 14 -27).

entendida como um processo social que se estende para além do indivíduo, ou seja, para as ações dos conterrâneos e parentes.

Ressalta-se que, na formação da rede migratória, foram considerados os laços afetivos, a noção da origem comum e os aspectos culturais. Isso porque na percepção dos japoneses no Brasil, a referência à origem comum das famílias conferia um laço importante para o recrutamento e participação no sonho da *Okinawamura*. Não tinha importância que os legados culturais fossem heterogêneos entre os japoneses de Okinawa, já que o mito da origem comum fortaleceu os nós na edificação da rede migratória, pois muitos desses migrantes tinham nascido em outros lugares, como Hiroshi Gushiken, que nasceu nas Filipinas e retornou para Okinawa após a Segunda Guerra Mundial.

Através dos tempos, a identidade okinawana configurou-se por meio da ideia da origem comum em relação ao território dos antepassados que está ligado à noção de um passado comum. Os okinawanos migraram para várias partes do mundo, mas a concepção de terem um território comum no qual estão enterrados seus ancestrais se faz presente entre os descendentes.

O sentido desse tempo que foi apropriado pelas pessoas está nas formas interpretativas da consciência humana que perfazem um complexo intercâmbio entre memória e expectativas. A expectativa é um componente importante na compreensão da memória, sendo constitutiva da consciência temporal humana, conforme afirma Jörn Rüsen: “Tudo que os seres humanos fazem e sofrem acontece em cada momento presente situado no campo de tensão entre a memória e a expectativa”<sup>222</sup>.

Na compreensão do tempo das redes migratórias coexistem vivências diferentes que trazem, no âmbito da memória individual e coletiva, padrões e percepções múltiplos na interpretação dos acontecimentos que envolvem os atores sociais. Assim, antes de 1945, o tempo vivido pelos imigrantes de Okinawa no Brasil entrelaça-se às suas expectativas na constituição das redes migratórias. Nesse sentido, é importante salientar que as pessoas de Okinawa imigraram para o Brasil desde 1908 e que dos 781 emigrantes que entraram no primeiro navio a aportar no porto de Santos, o *Kasato Maru*, 325 eram procedentes de Okinawa. O destino deles foi fazendas de café no estado de São Paulo para trabalharem como agricultores.

---

<sup>222</sup> RÜSEN, op. cit., 2014, p. 260-261.



Devido às condições de trabalho e as promessas não cumpridas pelas empresas de colonização e fazendeiros, inúmeros desses imigrantes fugiram em busca de uma vida melhor em outras localidades. Outros organizaram greves e foram acusados de causarem problemas aos proprietários das terras que os haviam contratado.

O governo japonês, preocupado com o fim da emigração para o Brasil, resolveu atribuir a culpa aos okinawanos pelas fugas e protestos, sem mencionar qualquer responsabilidade dos proprietários de terras sobre as condições de trabalho, moradia, sobrevivência e remuneração. As empresas de emigração foram proibidas de recrutar okinawanos e medidas restritivas foram adotadas pelo governo japonês a partir de 1912 e, oficialmente, em 1919. A questão apresentada foi tratada como um problema racial pelo governo, o que refletiu na comunicação intercultural entre os okinawanos e os continentais nos núcleos coloniais. Mesmo assim, entre 1908 e 1945, os okinawanos continuaram a migrar para o Brasil e se tornaram o maior grupo em comparação com os das outras províncias japonesas. A diferença cultural foi expressa em muitos documentos emitidos por japoneses continentais que trabalhavam no país para o governo nipônico<sup>223</sup>.

O relatório abaixo expressa essas percepções:

Considering that there are few problems involving mainland Japanese migrants and that there are many involving Okinawan migrants, we are forced to question the suitability of Okinawan characteristics for selection (as immigrants). With regards to their ways and customs, mainland Japanese migrants suffer from their association with Okinawans who have (1) a high rate of false families [nise kazokul] (2) culinary inferiority, (3) uncleanliness of living quarters, (4) uninhibited display of nudity, and so on. Immediately on arrival, the relationships between father and child or husband and wife in these primary Okinawan false families are transformed, and it is hard to endure the fact that Brazilians may have contempt for the morals of our people. In assertion, Okinawan consumption of whole-dog stews, the tattoos on their wives' hands, and other such special customs clearly draws the Brazilians' attention to them. In order to ensure that the directors of agricultural lands will make use of our migrants long into the future, it would be advisable for us to help them understand the differences among Japanese prefectures, and to indicate whether or not migrants from specific prefectures are allowed. Even when considering people to settle in newly cleared land, it would be advisable to distinguish between Okinawans and mainland migrants. Plantation owners, having already determined that Chinese are not suitable to work on their plantations and, having requested Japanese workers, will not welcome Okinawans since they are perceived as Chinese [...]<sup>224</sup>.

---

<sup>223</sup> MORI, op. cit., 2003. p. 50.

<sup>224</sup> Considerando que há poucos problemas envolvendo migrantes japoneses do continente e que existem muitos envolvendo migrantes de Okinawa, somos forçados a questionar a adequação de características de Okinawa para seleção (como imigrantes). Com relação aos seus caminhos e



A consciência expressa na retórica do funcionário ao escrever seu relatório demonstra que havia a crença de que a cultura japonesa dos *naichis* era superior e que a forma de proceder dos okinawanos frente aos problemas poderia denegrir a imagem dos outros imigrantes japoneses. A finalidade era fazer a assimilação, por meio da japoneização dos okinawanos, com a imposição das formas de comportamentos que deveriam ser seguidas para proporcionar a descontinuidade nos costumes e tradições dos *uchinanchus*. Essa política de identidade empreendida pelo governo japonês significava a busca por uma identidade japonesa homogênea e unificada.

A separação de pertencimento com base na diferença cultural foi apropriada não só por funcionários que relatavam os acontecimentos no Brasil para o governo japonês, a exemplo do transcrito no documento citado, mas também por inúmeros imigrantes e brasileiros que percebiam e vivenciavam essa diferença. Desta forma, a política japonesa demonstrava que suas premissas estavam ancoradas na suposição de que a intercomunicação entre os grupos estava marcada pela superioridade e inferioridade cultural. A classificação de *okinawano* foi utilizada como um termo que desvalorizava e, com o passar do tempo, foi positivado pelo próprio grupo ao dar uma resposta sobre si mesmo em inter-relação com os outros japoneses.

Pode-se sintetizar que, nas constelações problemáticas estabelecidas entre os *uchinanchus* e os japoneses continentais, no processo migratório antes de 1945, efetivou-se o etnocentrismo cultural fundamentado na diferença entre os grupos. Essa experiência se refletiu na constituição das associações e das redes

---

costumes, os migrantes japoneses do continente sofrem pela sua associação com os okinawanos que têm (1) uma alta taxa de famílias falsas [nise kazokul] (2) inferioridade culinária, (3) imundície dos aposentos, (4) desinibida exibição de nudez, e assim por diante. Imediatamente à chegada, as relações entre pai e filho ou marido e mulher nessas falsas famílias primatas de Okinawa são transformadas, e é difícil suportar o fato de que os brasileiros podem desprezar a moral de nossos povos. Em afirmação, o consumo de ensopados de cachorro inteiro em Okinawa, as tatuagens em suas esposas e outros costumes especiais, chama claramente a atenção dos brasileiros para eles. A fim de garantir que os diretores de terras agrícolas façam uso de nossos migrantes no futuro, seria aconselhável ajudá-los a entender as diferenças entre as prefeituras japonesas e a indicar se os migrantes de prefeituras específicas são ou não permitidos. Mesmo quando se considera que as pessoas se instalam em terras recém iberadas, seria aconselhável distinguir entre os okinawanos e os migrantes do continente. Proprietários de plantações, tendo já determinado que os chineses não são adequados para trabalhar em suas plantações e, depois de solicitarem trabalhadores japoneses, não receberão os okinawanos, uma vez que são percebidos como chineses [...] YABIKU, Mosei. **Burajiru Okinawa Imin Shi**. São Paulo: Zaihaku Okinawa Kenjikai. 1987 (Apud. MORI, op. cit., p.50).

migratórias. A diferença cultural estabeleceu laços que promoviam a união, tendo como referência a origem comum de cada grupo. Como exemplo, pode-se citar a constituição da Associação Okinawa do Brasil, em 26 de agosto de 1926, cujo nome era Organização do *Kyuyo Kyokai*. Essa instituição foi considerada o embrião das atuais associações culturais.

No entanto, as orientações recomendadas aos okinawanos pelos membros dessa associação se pautavam na lógica dos pressupostos etnocêntricos do governo japonês que pretendiam promover uma unidade social, tendo como justificativa a diminuição das discriminações sofridas pelos japoneses de Okinawa tanto por parte dos brasileiros quanto pelos outros japoneses estabelecidos no Brasil. Os *uchinanchus* deveriam se adequar aos costumes dos japoneses continentais e dos brasileiros e não demonstrar os seus em público. Foram então estabelecidas catorze orientações citadas abaixo.

Associação Kyūyō, "Quatorze Pontos de Acordo Mútuo" (1926).

1. Não devemos sair vestindo roupas japonesas de estilo de Okinawa.
2. Não devemos levar crianças em nossas costas.
3. Não devemos expor os nossos corpos a outros, especialmente aos estrangeiros.
4. Devemos fazer o possível para não andar descalços.
5. Devemos eliminar o hábito de beber, cantar, e fazer barulho quando um bebê nasce.
6. Na medida do possível, devemos adotar moradias de estilo brasileiro e abandonar a prática de sentar em esteiras com as pernas cruzadas.
7. Tanto quanto possível, devemos falar em dialeto normal [japonês] ou em português. Devemos abster-nos de usar o dialeto de Okinawa, especialmente na frente dos japoneses de outras províncias.
8. Devemos nos dedicar à interação com brasileiros e outros estrangeiros.
9. Ao enterrar os mortos, os costumes e procedimentos brasileiros devem ser seguidos e todos os documentos devem ser providenciados.
10. Devemos abandonar o hábito de confiar cegamente nas palavras dos outros. Devemos ter muito cuidado com isso porque foi este hábito que nos levou a fomentarmos greves e fugirmos das fazendas onde fomos contratados para trabalhar.
11. Devemos trabalhar para o bem público.
12. Devemos nos dedicar à paciência e permanecer em um lugar.
13. Não devemos nos desviar por pequenas tentações que nos confrontam.
14. Ao encontrarem-se com novos imigrantes, as pessoas que vivem nas cidades devem abster-se de palavras orgulhosas. A grande maioria dos habitantes da cidade não sabe realmente como é a vida na plantação. Sua linguagem orgulhosa constrói profundamente nas mentes dos imigrantes recém-chegados visões de um trabalho interminável e remunerações insignificantes nas plantações e resulta no fluxo contínuo de fugitivos.

Todos aqueles que vão para conhecer os recém-chegados no porto de Santos devem ser muito cuidadosos a este respeito<sup>225</sup>.

Com base nas recomendações, observa-se que os okinawanos além de terem que deixar de seguir inúmeros costumes, deveriam se espelhar nas atitudes brasileiras e dos outros japoneses e que essas orientações pretendiam alterar as práticas culturais dos japoneses de Okinawa vistas como algo que prejudicava a todos os japoneses que deveriam ser representados no Brasil como um grupo que possuía identidade homogênea. Nas mesmas orientações consta que deveriam falar o dialeto japonês ou brasileiro. E que os costumes e a língua, procedentes da formação cultural recebida, deveriam ser suprimidos, pois os elementos utilizados para representar o imigrante japonês frente à sociedade brasileira deveriam conferir a eles uma positividade homogênea e não estranhamentos. Sendo assim, para os líderes da associação, inúmeros comportamentos dos imigrantes de *Ryûkyû* não eram considerados apropriados em terras brasileiras. Tratava-se de uma luta de poder na trama da vida social, na qual a diferença cultural foi considerada como um problema<sup>226</sup>.

Para Koishi Mori, a identidade *Uchinanchu* tem origem nesse contexto, em que os costumes e tradições dos japoneses de Okinawa deveriam ser esquecidos. Tal identidade provincial é fruto da subordinação de Okinawa ao Japão e posteriormente aos Estados Unidos da América. Essa percepção foi trazida para o Brasil e se refere ao período em que o governo japonês estabeleceu o tipo ideal de

---

<sup>225</sup> Kyûyô Association, "Fourteen Points of Mutual Agreement" (1926). 1. We should not go out wearing Okinawan-style Japanese clothes. 2. We should not carry children on our backs. 3. We should not expose our bodies to others, especially to foreigners. 4. We should do our best not to go about barefoot; 5. We should eliminate the habit of drinking, singing, and raising a ruckus when a baby is born; 6. As far as possible, we should adopt Brazilian-style lodgings and give up the practice of sitting on matting with our legs crossed. 7. As much as possible, we should speak either in normal dialect [Japanese] or in Portuguese. We should refrain from using Okinawan dialect especially in front of Japanese from other prefectures. 8. We should dedicate ourselves to interacting with Brazilians and other foreigners. 9. When burying the dead, Brazilian memorial customs should be followed and all the appropriate paperwork taken care of. 10. We should give up the habit of blindly trusting the words of others. We must take great care with regards to this because it is this habit that has led us to foment strikes and run away from the agricultural lands where we were contracted to work. 11. We must work for the public good. 12. We must dedicate ourselves to patience and remain in one place. 13. We must not be led astray by the small temptations that confront us. 14. When meeting new migrants, people living in cities should refrain from boastful words. The vast majority of city dwellers do not really know what plantation life is like. Their boastful language thrusts deeply into the minds of the newly arrived migrants visions of endless work and paltry remuneration on the plantations and results in the continuous stream of runaways. All of those who go to meet new arrivals at Santos Harbor should be very careful in this regard. MORI, op. cit., p.53-54. (Tradução da autora)

<sup>226</sup> RÜSEN, op. cit., 2014, p.305.

japonês que todos deveriam alcançar pelo processo de assimilação. Essa concepção estava dentro do contexto da década de 20, a refletir a política nacionalista estabelecida pelo governo japonês.

Desta forma, os grupos que compunham as redes migratórias no Brasil vivenciaram esse tempo no qual a sua identificação enquanto *okinawano* deveria ser suprimida. No entanto, a origem continuou atuando como fonte de sentido; as orientações culturais permaneceram entre as famílias que não deixaram de encontrar táticas para dar continuidade a seus costumes e tradições nas práticas cotidianas. O sentido de ser *okinawano* envolve várias questões e experiências históricas vivenciadas pelos imigrantes japoneses e pelos seus ancestrais e pela constituição das associações culturais que representavam os locais onde muitos poderiam exercer seu pertencimento por elementos acionados, como a língua, as músicas tocadas no *sanshin*, as danças e as festividades. A associação se apresenta como o espaço considerado apropriado para as ações culturais, pois os imigrantes tinham a percepção de que nesse local, as ações culturais ficariam restritas ao grupo. O problema para os líderes da associação estava na representação pública dos costumes japoneses. Em que medida essas orientações culturais regularam as vivências nas associações desse período não é foco do presente estudo, mas é importante destacar que muitas delas fortaleceram a união entre os conterrâneos.

Entre 1942-1949, as atividades nas associações foram suspensas, apesar de ocorrerem reuniões nas residências em muitas localidades onde havia imigrantes provenientes de Okinawa. Muitas instituições queimaram os documentos escritos em japonês e, em outras, ocorreu confisco pelo governo federal. Os livros que vieram do Japão também foram destruídos. As famílias, no esforço para dar continuidade à educação das crianças e adultos, camuflaram materiais e conseguiram prosseguir com o ensino do japonês e suas línguas regionais, como o *uchinaaguchi*<sup>227</sup> em suas residências. Essas ações eram realizadas de forma oculta devido à proibição imposta no período em que ficaram sob a vigilância do governo de Getúlio Vargas. Além da questão do sentimento antijaponês, outra questão agravou a situação dos

---

<sup>227</sup> Nas diversas comunidades que compunham as ilhas pertencentes a Província de Okinawa há variações locais em relação aos dialetos utilizados pelas pessoas. A distância de aproximadamente cinco quilômetros entre as localidades já refletia modificações no uso dos dialetos. KERR, George H. **Okinawa: The History of an Island People**. Tokyo: Tuttle Publishing, 2000, p. xvii.

japoneses: a entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial ao lado dos aliados. Esse acontecimento acirrou as perseguições aos imigrantes japoneses e seus descendentes.

Lembrando-se também que, entre os anos de 1930 e 1945, a política de nacionalização no Brasil pretendia impor sua concepção de caldeamento aos imigrantes considerados alienígenas, ou seja, não assimilados. Os japoneses, que estavam nesse grupo, foram representados como portadores de práticas culturais conflitantes com a concepção de brasilidade empreendida pelo governo de Getúlio Vargas, que acionou a atuação do exército e da polícia para efetivar as ações de perseguições às pessoas que não atendessem às restrições estabelecidas para efetivar os princípios da unidade nacional.

Por outro lado, após o término da Segunda Guerra Mundial, foi constituída a Federação Brasileira de Auxílio às vítimas de guerra de Okinawa. Após 1945, a reorganização institucional dos okinawanos no Brasil foi realizada tendo como proposta ajudar os conterrâneos e parentes que sofreram com as ações bélicas em Okinawa e outros territórios e que tinham retornado para a província. No Japão e com base no espírito *okinawano* de ajuda mútua (*yuimaru*) e da generosidade (*chimugukuru*), o Corpo de Ajuda às Vítimas da Guerra passou a realizar várias ações para arrecadar donativos, que foram enviados para província com os seguintes objetivos: auxiliar na reconstrução dos patrimônios históricos, construção da Universidade de *Ryûkyû* e auxiliar na migração dos conterrâneos<sup>228</sup>.

Então, os imigrantes japoneses provenientes de Okinawa que se estabeleceram no Brasil antes de 1945, tiveram experiências diferentes em relação à união do grupo possibilitadas por meio das associações criadas pelos conterrâneos estabelecidos nas terras brasileiras, bem como no que se refere às suas práticas culturais. O vínculo institucional tinha relação com a origem de cada família em relação aos locais, como vilas e cidades, que congregava as práticas culturais e tinha sede estabelecida em um determinado município. Em muitas cidades foram estabelecidas associações que reunia japoneses de várias origens, denominadas de associações nipo-brasileiras. É o caso da associação localizada no estado de Mato Grosso.

---

<sup>228</sup> ASSOCIAÇÃO OKINAWA KENJIN DO BRASIL. **1 século de história**: a comunidade okinawana no Brasil, desde o navio *Kasato Maru* 1928~2008. São Paulo: Paulo's Editora, 2012, p. 162-185.

No entanto, o marco da retomada das atividades institucionais para os okinawanos no Brasil foi a fundação, em 1953, da *Zenpaku Okinawa Kaigai Kykai* (Associação Ultramarina Okinawana do Brasil), que englobou as associações existentes e, conforme foi registrado na obra *A comunidade okinawana no Brasil desde o Navio Kasato Maru*, um de seus principais objetivos consistia na “assistência mútua entre os oriundos da mesma província, cumprindo também o papel da representatividade dos okinawanos no Brasil junto ao governo provincial”<sup>229</sup>.

Por meio do vínculo institucional, os imigrantes japoneses de Okinawa tiveram a tendência de se autodelimitarem em relação aos outros como forma de manter o grupo unido com base no sentimento da origem comum. Essa questão do pertencimento foi fundamental na configuração das redes migratórias que se formaram a partir de princípios fraternos. Viver junto dos que tinham conexão cultural se tornou uma questão importante para decidirem migrar<sup>230</sup>.

No Brasil, além da organização institucional das associações com propostas de auxílio, existiram outras formas pelas quais as famílias aqui estabelecidas tentaram ajudar seus conterrâneos, como as Cartas de Chamadas (*yobiyose*). Nesse momento, uma questão importante foi o amparo financeiro para a emigração. Para os okinawanos, essa ajuda veio tanto por meio das associações quanto pelos recursos dos próprios parentes estabelecidos no Brasil. Outra maneira encontrada para a constituição das redes migratórias foi a efetivação de projetos voltados para a colonização privada de terras devolutas no estado de Mato Grosso. As formas de entrada até 1963, destacadas pela Associação Okinawa Kenjin do Brasil, foram:

- por chamadas de familiares (*yobiyosi*);
- promovidos pelo “*Zaihaku Okinawa Kyoka*”;
- imigração do Voluntariado Jovem (Okinawa Seinentai), composto por 14 grupos desde o 1º (01/04/1957) até o 14º (07/03/1964);
- imigração procedente de Isahama, ocorrida em outubro de 1957, nas fazendas Taminato e Shimabukuro de Tupã;
- imigração CAPEM, em 1958;
- imigração Brasília (Vargem Bonita), em dezembro de 1962;
- imigrantes sem parentes no Brasil;- imigrantes sem nenhuma relação anterior com o Brasil<sup>231</sup>.

<sup>229</sup> Ibid.

<sup>230</sup> HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidade e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. p. 28-33.

<sup>231</sup> ASSOCIAÇÃO OKINAWA KENJIN DO BRASIL. op. cit., 2012, p.169.



Para entrada desses imigrantes, várias negociações foram realizadas tanto no Brasil como no Japão e com o governo de *Ryûkyû*, que estava sob a tutela americana. A rede migratória constituída foi muito importante para liberação e aumento da entrada de imigrantes japoneses de Okinawa. Em 1954, Ichiro Inamine, presidente da instituição *Ryûkyû Kaigai Kyokai*, esteve no Brasil para realizar estudos sobre as possibilidades de aumentar a entrada de japoneses de Okinawa e esteve com o presidente Getúlio Vargas, para o qual o governo de *Ryûkyû* posteriormente encaminhou sua política emigratória para o Brasil<sup>232</sup>.

Como já foi citado anteriormente, na década de 50 as cotas para a entrada na forma de imigração dirigida se restringiram aos concessionários Kotaro Tsuji e Yassutaro Matsubara e aos acordos, como o da Cooperativa Agrícola de Cotia e a Associação Paulistana de Sericicultura. A imigração dirigida a partir dessas concessões tinha como proposta o deslocamento de imigrantes japoneses para áreas consideradas vazios demográficos pelo governo federal e se inseria em projetos específicos, como, por exemplo, o cultivo da juta no Pará, do café no município de Dourados e da seringueira e pimenta do reino no norte do estado de Mato Grosso, entre outros.

Em relação a essa mobilização, destaca-se a ação de Sokurio Guibo, responsável pela empresa de colonização privada CAPEM, pertencente a okinawanos, o que lhe conferia legitimidade e despertava a confiança entre os migrantes que visualizavam a possibilidade de recomeçar suas vidas com seus patrícios. A área de terra foi negociada por amigo de Sokurio Guibo, chamado Yasuyo Gibu, que tinha experiência em colonização no Brasil.

As ações desses okinawanos que idealizaram a *Okinawamura* para seus conterrâneos no norte mato-grossense foram fundamentadas na vivência da separação entre *uchinanchus* e os outros japoneses e esse propósito orientou-lhes a ação de sonharem com um espaço separado dos outros japoneses para os seus conterrâneos. É relevante considerar que, na formação do sentido cultural de ser *okinawano* para as pessoas que migraram antes de 1945 para o Brasil, o acervo cultural foi retomado pelas famílias em sua convivência cotidiana e em contrastividade com os outros japoneses. Os costumes e tradições foram recriados

---

<sup>232</sup> Ibid., p.168.



por esses imigrantes e acabaram se refletindo na idealização das colônias no estado de Mato Grosso, bem como na formação das redes migratórias, na constituição das empresas colonizadoras e na ocupação do novo espaço.

No Brasil, ocorreram solicitações encaminhadas às autoridades que compunham o Ministério de Estado das Relações Exteriores para que interferissem junto ao governo de *Ryûkyû* a fim de obter autorização para os okinawanos migrarem, pois, essas pessoas se encontravam sob a jurisdição dos Estados Unidos e apesar da existência de autorização do governo federal para a entrada de imigrantes japoneses por meio das concessões, os okinawanos ainda estavam submetidos ao sistema americano instalado no arquipélago *Ryûkyû*.

O governo de *Ryûkyû*, sob o comando dos Estados Unidos, tinha interesse na migração, mas havia vários entraves a serem resolvidos antes do grupo embarcar com destino a *Okinawamura* no norte do estado de Mato Grosso. Muitos dos novos emigrantes da província não tinham como pagar o custo da viagem. No início da década de 50, foram concedidos empréstimos para as pessoas das ilhas centrais do Japão para efetuarem o pagamento das despesas da viagem para o Brasil. Em 1956, o Conselho sobre Assuntos Imigratórios da América Latina conseguiu que o governo japonês também auxiliasse as pessoas de Okinawa por meio de empréstimos para pagar as despesas da viagem, acontecimento esse que favoreceu o aumento da emigração de okinawanos do Japão para o Brasil. Entretanto, devido à tutela norte-americana, havia algumas exigências a serem seguidas para que se efetivasse esse empréstimo, a saber:

- 1) Filiação na Federação das Associações Ultramarinas, localizadas em Tóquio. A Associação Ultramarina de *Ryûkyû* era membro da Federação, mesmo sob a tutela norte-americana.
- 2) O empréstimo priorizava os emigrantes de Okinawa que estavam atendendo a “chamados” de parentes residentes no Brasil.
- 3) O empréstimo seria concedido, de acordo com a verba reservada para 100 famílias por ano.
- 4) O valor do empréstimo era destinado a passagens de navio, no valor de 100.000 ienes para maiores de 12 anos, 50.000 ienes para crianças entre 3 a 12 anos e 25.000 ienes para crianças entre 1 a 3 anos de idade.
- 5) Seriam avaliadas as condições do candidato, a critério da Associação Ultramarina de sua Província e, após a aprovação, seriam encaminhadas às Associações, sendo que o custo da passagem seria pago diretamente à empresa contratante, e não ao imigrante.
- 6) A devolução do empréstimo: no caso de “chamada de parente”, a responsabilidade caberia àquele que o chamou; no caso de “chamada através de seleção”, o imigrante arcaria com a dívida.
- 7) A devolução seria feita em *ienes*, em 4 anos, sem juros, ou em 8 vezes anuais com juros.

8) Havia a possibilidade de chamar algum imigrante, por empréstimo da despesa da viagem marítima, através da “Associação Ultramarina de Ryûkyû”<sup>233</sup>.

Em resumo, a decisão dos japoneses de migrar foi influenciada pela política brasileira de imigração e pela situação econômica, política e social em que muitas pessoas da província de Okinawa se encontravam. A liberação do empréstimo foi fundamental para que a decisão de migrar fosse tomada. A viagem das ilhas do arquipélago de Ryûkyû até o porto de Kobe e depois até o Brasil gerava custos maiores dos pagos pelos imigrantes que partiam diretamente das ilhas centrais do Japão. Como os colonos faziam parte de um projeto que requeria investimentos na área a ser colonizada, o financiamento da viagem foi muito importante.

No que se refere aos imigrantes que tinham como destino a CAPEM, foi constituída a Comissão para a Fundação do *Ijuchi* no Brasil, composta por amigos e parentes de Sokurio Guibo, com a finalidade de conseguir captar recursos para o projeto da *Okinawamura*. Os estudos realizados para efetivar o projeto apontaram que seria necessária uma quantia em torno de 25 milhões de ienes a serem obtidos 10 milhões com a Comissão e 15 milhões com o Governo de Ryûkyû. Na tentativa de arranjar recursos internacionais, foi realizada a alteração do nome da CAPEM para Cooperativa Colonizadora de Ilha Verde. A Comissão não conseguiu obter os recursos previstos no projeto. No entanto, a rede formada por conterrâneos que se uniram em torno desse sonho, prosseguiu com o projeto e conseguiu com o Fundo do Emigrante, por meio do Departamento de Emigração de Ryûkyû, a quantia de 1,34 milhões de ienes<sup>234</sup>.

Muitos emigrantes já haviam vendido seus bens e pertences para conseguirem recursos para viajar e estavam aguardando a questão dos empréstimos e o trâmite dos documentos. No arquipélago, constituiu-se uma rede de patrícios que realizava a seleção e o encaminhamento dos emigrantes. A instituição responsável era a Associação Ultramarina de Ryûkyû cuidava dos aspectos administrativos e processuais da imigração além de realizar a seleção conforme os requisitos brasileiros. Os imigrantes, após serem selecionados conforme sua atuação profissional e condições físicas, aguardavam a autorização do governo de Ryûkyû, que se encontrava sob o comando dos Estados Unidos, para partirem para

<sup>233</sup> ASSOCIAÇÃO OKINAWA KENJIN DO BRASIL. op. cit, 2012, p. 138.

<sup>234</sup> Ibid., p. 150-151.

o porto de Kobe no qual embarcavam nos navios para realizarem a viagem migratória. Havia em Okinawa centros de treinamento para os futuros imigrantes nos quais recebiam informações sobre o trabalho e costumes no Brasil.

Na década de 50, o Secretário da Embaixada do Brasil em Tóquio, Sergio F. Guarishi Bath, ao visitar as instituições responsáveis pela seleção dos imigrantes e os centros de emigração com o objetivo de realizar uma vistoria, associou os futuros imigrantes aos estabelecidos no Brasil. “A emigração de habitantes de Okinawa para o Brasil já tem uma longa história, tão antiga quanto a de imigração originária do Japão propriamente dito. Dos 400 mil japoneses residentes no Brasil 10%, ou seja, 40 mil, são procedentes de Okinawa”<sup>235</sup>.

Essa associação e as informações que circulavam por meio das redes sobre o processo migratório e o estabelecimento das famílias *okinawanas* no Brasil foram utilizadas como referência para incentivar o deslocamento de inúmeras pessoas para o estado de Mato Grosso na década de 50 e 60. Como inúmeros emigrantes de Okinawa não tinham voltado e circulavam notícias de prosperidade, a associação com base nos imigrantes anteriores proporcionava elementos para alimentar os sonhos dos novos migrantes. Nesse sentido, várias questões envolveram a decisão de emigrar, como expectativas sobre o novo espaço a ser ocupado.

No seu relato de memória, Yoshiju Yamauchi traz outro elemento que fez parte da sua decisão de partir para o Brasil e que representa um laço da rede migratória: a sua formação cultural.

Eu não queria vir ganhava bem. Eu primeiro filho tem que ir junto devido à tradição para a mãe não chorar veio junto, mas ganhava bem. Vamos junto!  
Combinou que mandava dinheiro o papai não deixou. Mamãe não quis. Disse não ser certo mandar dinheiro.  
Quando vieram para cá avisaram que iria vir para o Brasil o pai e o Tanaka San recebeu bastante dinheiro.  
Tanaka San e o nosso pai eram amigos e trabalhavam junto. Empresa de plantar grama e fez trabalho para os americanos.  
Tinha propaganda no cinema de verduras, banana, mamão bom. Vamos para o Brasil. Foto bonita. Vamos para o Brasil. Vamos junto Tanaka San e o meu pai [sic]<sup>236</sup>.

---

<sup>235</sup> AHI – Brasília. Cartas-telegramas recebidos da Embaixada do Brasil em Tóquio (Ostensivas, Confidenciais e Secretas) - Carta do Terceiro Secretário da Embaixada do Brasil em Tóquio para a Embaixada dos Estados Unidos do Brasil. Datada de 26 de fevereiro de 1958.

<sup>236</sup> YAMAUCHI, Yoshiju . **Entrevista**. Cuiabá, 05 de agosto de 2014.

Segundo o relato de Yoshiju Yamauchi, na rede familiar a decisão de migrar envolvia interesses e sonhos diferenciados, mas o costume também foi um elemento importante. Na formação cultural dos okinawanos, o primogênito deveria acompanhar os pais, pois seria o responsável pela continuidade dos costumes cultivados pela família, como uma herança cultural fundamentada na obrigação do primogênito de cuidar dos pais na velhice e do *butsudan*, altar onde são realizadas as homenagens aos antepassados e de responsabilidade do filho mais velho de cada família.

As cinzas dos antepassados no *butsudan* (oratório) estão ligadas à memória herdada do passado que os mantêm presentes, orientando as ações da vida de muitos okinawanos. Na interpretação dos pais do Yoshiju Yamauchi, aceitar a contribuição econômica, como condição para que o filho ficasse, não tinha sentido, pois a formação cultural que receberam preconizava a percepção sobre o futuro do primogênito responsável pelo oratório familiar que está ligado a prática de veneração aos antepassados. Ele deveria emigrar juntamente com seus pais. Assim, na consciência cultural dessa família, as experiências do passado integraram aquele presente mentalmente por causa do horizonte de expectativa.

Mesmo assim, como o Yoshiju Yamauchi, trabalhava nas bases americanas, tentou negociar sua autonomia ao propor que mandaria recursos para a família quando estivessem no Brasil. A sua pretensão era ficar em Okinawa devido à situação econômica que havia conseguido e por isso não tinha interesse em recomeçar a vida em um espaço desconhecido, que lhe proporcionava incertezas sobre o seu futuro. Mas, como filho primogênito, ele acompanhou a família no processo migratório efetivando as expectativas do sentido cultural no contexto social do processo migratório.

Portanto, por meio do relato de memória do Yoshiju Yamauchi emerge outra questão que se entrelaça às decisões de migrar para o Brasil entre muitos okinawanos e forma um dos nós da rede migratória: a capacidade de persuasão da orientação cultural repassada pela família sobre o papel do primogênito na veneração aos antepassados. Percebe-se, assim, que a conexão entre a memória e a formação do sentido cultural repassado pela família, modelou o comportamento. Apesar da concordância em migrar, a apropriação do seu sentido cultural foi inicialmente permeada pela rejeição, que não se efetivou em respeito à hierarquia

familiar nas decisões. Embora tal orientação cultural não confira um caráter universal seguido por todos, o que importa é a forma como regulou a migração.

Nesse processo, as questões que envolvem os laços que compõem a rede migratória tanto no Brasil quanto em Okinawa são inúmeras e não ficam restritos a esse intertítulo. Alguns desses nós aparecerão ao longo do desenvolvimento do presente texto, entrelaçados a outras questões que serão interpretadas ao seguir a trajetória dos imigrantes em estudo como a veneração aos antepassados. Cabe ressaltar a importância, na rede migratória, do papel dos okinawanos, tanto na sociedade de origem como na sociedade receptora, que influenciou os futuros migrantes.

Nos múltiplos tempos que envolveram o deslocamento dos okinawanos para a colônia CAPEM, as informações obtidas por meio das propagandas sobre a fertilidade das terras brasileiras alimentaram o sonho da terra de muitas pessoas como um espaço que proporcionaria a colheita de excelentes frutos. O local de destino precisa ir ao encontro das expectativas dos migrantes, pois as pessoas necessitavam de um conhecimento prévio para atravessar mares, mudar de continente, deixar amigos e familiares. Dificilmente as pessoas migram para um local desconhecido e neste caso, a propaganda sobre as terras brasileiras constituiu o elemento fundamental no processo migratório, pois foi ao encontro dos sonhos dos okinawanos. É o que será interpretado no próximo item.

### 3.3 AS PROPAGANDAS

Entende-se que nas propagandas a cultura tem função de utopia, pois, ao serem interiorizadas pelos atores sociais, elas vêm carregadas de inúmeras expectativas e de experiências. Jörn Rüsen assevera que a utopia foi por muito tempo considerada extinta, principalmente onde regia o pragmatismo, mas “faz parte da vida e da cultura”. Por meio dela, emerge a possibilidade de se encontrar os sonhos e a esperança depositados no novo horizonte de expectativas dos migrantes. A utopia, então, dá acesso aos sonhos dos atores sociais, à esperança, aos seus anseios e à cultura, que perfazem os meios para compreender suas ações e projetos e o trato com os outros. Traz também ricos elementos para compreender

a interpretação do horizonte de expectativa que, realizado ou não, foram projetados à frente dos passos de cada pessoa que migrou, na perspectiva de que os atores sociais são “sujeitos criativos e capazes de tomar decisões”<sup>237</sup>.

Enquanto portadoras de esperanças, as propagandas trouxeram informações, signos e imagens que exerceram a função antecipadora do futuro e orientaram as ações de migrar. Nessa perspectiva, Reinhart Koselleck compreende que a expectativa se volta para o que ainda não foi realizado e só poderia ser previsto. “Esperança, medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou curiosidade fazem parte da expectativa e a constituem”<sup>238</sup>. Nesse processo dialético entre a experiência e o horizonte de expectativa, as imagens que circulavam sobre as terras brasileiras impulsionaram o movimento de migração. No relatório encaminhado pela Embaixada Brasileira no Japão para o Brasil em 1957, está registrado que o conhecimento sobre o Brasil circulava por meio de filmes, reportagens, exposições internacionais de gravuras e produtos do Brasil no Japão, a saber:

Exposição de Gravuras. Os jornais em fevereiro comentam a abertura em maio da exposição internacional de gravuras de que o Brasil participará tendo o presidente do Museu Nacional de Arte Moderna dirigido carta à Embaixada, convidando artistas brasileiros (o assunto foi objeto do ofício nº 63)

Filmes brasileiros. A Confederação Econômica das Indústrias do Japão fez exhibir, na Chancelaria desta missão diplomática, seis filmes – dos quais dois em cores sobre a Amazônia, a cultura do café em São Paulo, as quedas de Iguaçu e a cidade do Rio de Janeiro. Emprestados por aquela entidade, vai a Embaixada tentar a exibição dos mesmos em vários centros culturais do Japão bem como na televisão. Muito interessante seria que a Divisão Cultural aumentasse a elaboração de cópias no Japão a fim de que possamos distribuí-las a outras missões diplomáticas brasileiras<sup>239</sup>.

Em seu relato de memória, Yoshiju Yamauchi lembra os filmes que assistiu sobre as terras brasileiras: “Tinha propaganda, no cinema, de verduras, banana, mamão bom. Vamos para o Brasil. Foto bonita. Vamos para o Brasil. Vamos junto Tanaka San e o meu pai.” A propaganda, realizada no cinema, era um meio de atingir o público de condições econômicas mínimas para migrarem para o Brasil e iniciarem o cultivo da terra ou os que conseguissem de alguma forma recursos para

---

<sup>237</sup> Ibid., p. 205-207

<sup>238</sup> KOSELLECK, op. cit., 2006, p.310.

<sup>239</sup> AHI – Relatório Mês Cultural. Datada de fevereiro de 1957.



imigrar. Os filmes que circulavam orientavam as formas de pensar as terras brasileiras e se tornaram um instrumento mobilizador para ação de migrar.

As produções cinematográficas faziam circular as imagens de uma terra de promessa, fértil, de possibilidades de uma nova vida e direcionadas para as pessoas que haviam perdido suas casas, suas plantações e que vivenciavam uma Okinawa destruída pela guerra e ocupada pelos americanos. Portanto, a apresentação da produção de frutos e outros alimentos plantados e colhidos tinha como proposta descortinar outro horizonte de possibilidades em terras férteis, fortalecendo a esperança, que representa o elixir da vida.

A fertilidade da terra já tinha sido utilizada como elemento provocador da ação de migrar em inúmeros processos de mobilidade humana por agenciadores, colonizadoras, governos entre outros. Em relação aos okinawanos, essas imagens enquanto indutoras remetiam a um tempo em que muitos dos atores sociais cultivavam suas próprias terras. A memória desse tempo ressurge nas fotos que estão guardadas no álbum da família de Hiroshi Gushiken, que foram manuseadas durante o relato oral, e trouxeram fragmentos da vida em Okinawa. Assim, o sentido desse passado, recortado pela fotografia, traz recordações acionadas pela memória do narrador, de um tempo vivenciado pela família antes da emigração.

FIGURA 12 - CULTIVO DA CANA DE AÇÚCAR EM OKINAWA



FONTE: Acervo particular da Família Gushiken.



A imagem acima reproduz o tempo em que a família Gushiken tinha terras e cultivava cana-de-açúcar em Okinawa. A conservação dessa imagem sobre o trabalho familiar nas terras de origem é muito significativa: mostra a união dos seus membros e a atividade que desenvolviam antes de migrarem. Também se refere às experiências do cultivo em 1947. No conjunto de imagens no qual esta se insere, há outras que mostram em seguida a despedida dos amigos e a partida do porto de Kobe. Esta sequência mostra a historicidade da trajetória desses imigrantes.

No entanto, no silêncio dessa imagem está a perda dessas áreas de terras por muitas famílias após o estabelecimento das instalações militares americanas que a cada ano avançavam sobre as terras produtivas para expandir suas áreas de atuação nas ilhas do arquipélago de *Ryûkyû*. Em 1947, a pavimentação das terras em Okinawa cobriu mais de um terço das terras produtivas, além das que foram cercadas pelos arames farpados. Os agricultores foram forçados a deixar as áreas que configuram a jurisdição de segurança americana, que atingiam, aproximadamente, uma milha de distância das instalações militares<sup>240</sup>.

A partir de 1952, os americanos ofereceram aos proprietários de terras o pagamento de uma taxa fixa referente a uma espécie de locação pelo confisco que teria a duração de vinte anos. A proposta era de seis por cento sobre o valor de cada propriedade. Como os proprietários almejavam obter suas terras de volta, muitas pessoas foram retiradas de suas terras pelo exército americano e outras foram presas por resistirem à essa expropriação. Nas décadas de 50 e 60, em Okinawa, ocorreram inúmeros protestos em relação ao confisco das terras e somente a partir de 1972, com a reversão do domínio de Okinawa ao Japão, o governo japonês assumiu o pagamento das locações das terras. A desmilitarização de Okinawa é uma questão que não foi totalmente resolvida até os dias atuais e muitas famílias não conseguiram reaver suas propriedades<sup>241</sup>.

Em Okinawa, com a expropriação de inúmeros proprietários de terras pelos Estados Unidos, a vida de inúmeras pessoas se modificou tanto para os que perderam sua forma de sobrevivência quanto para os que alí retornaram após a Segunda Guerra. A violência, o confisco das terras e as alterações realizadas no espaço social dos okinawanos geraram insatisfações. Por outro lado, essa situação

---

<sup>240</sup> HEIN, Laura; SELDEN, Mark. **Island of Discontente**: Okinawan Responses to Japanese and American Power. United States of America: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. p. 168.

<sup>241</sup> Para saber mais sobre esse assunto consulte HEIN, Laura; SELDEN, Mark. op. cit., 2003.

também abrigou a esperança de melhoria de vida instigada por meio das imagens propagadas sobre o Brasil, como uma chance de se conseguir uma vida melhor em outros lugares. O tempo vivido com o grupo familiar nas terras aráveis ficou na memória dos okinawanos e influenciou a construção utópica da *Okinawamura* como um espaço para reconstruir o tempo em que cultivavam suas próprias terras e sobreviviam do que produziam. Assim, a cultura dos okinawanos alimentou a esperança no futuro que eles queriam ter e as propagandas foram fundamentais nesse processo.

O relato sobre os filmes possibilita afirmar que as imagens utilizadas proporcionaram sentido cultural e tinham por objetivo orientar a ação de migrar. Certamente, as experiências vivenciadas em tempos anteriores de cultivo da terra serviram para a formatação da imagem da *Okinawamura* no horizonte de expectativas, proporcionando sentido à ação de imigrar.

Convém ressaltar que, na década de 50, as produções audiovisuais sobre o Brasil para serem distribuídas no Japão deveriam ir ao encontro da política do governo brasileiro, que pretendia direcionar a mão de obra para projetos de colonização em áreas específicas. Assim essas produções versavam sobre as regiões em que seriam estabelecidas as futuras colônias de imigrantes. Naquele tempo, ocorria a emergência de um movimento cinematográfico que marcou as produções, denominado de Cinema Novo, pelo qual a identidade de cada região deixou de ser trabalhada como uma representação do Brasil como um todo. Mas nas propagandas utilizadas pelos filmes a que os imigrantes assistiram em Okinawa, a representação do Brasil envolvia alguns ícones brasileiros, como a Amazônia, o Rio de Janeiro, as plantações de café no estado de São Paulo e as cachoeiras do Iguaçu, que foram utilizados como pontos de intersecção entre as experiências anteriores dos okinawanos e o horizonte de suas expectativas. Já as belezas naturais foram entrelaçadas à noção de prosperidade para propagar uma imagem de um Brasil homogêneo.

O trabalho de divulgação das projeções audiovisuais, realizados em Okinawa no final da década de 50 e início da década de 60, era de responsabilidade da Divisão Cultural do Ministério das Relações Exteriores do Brasil, que as enviava para o Consulado Brasileiro em Tóquio e este as redistribuía no Japão. Nos filmes, as terras brasileiras foram representadas como um local promissor, que ia ao encontro do horizonte de expectativa de muitos japoneses.

É importante ressaltar que as representações sobre Brasil não estavam voltadas somente para os agricultores, mas para todos que almejassem um local onde pudessem vislumbrar a possibilidade de um futuro próspero junto ou não de seus familiares. Nesse horizonte de orientação, havia múltiplos sonhos e inúmeros japoneses emigraram do Japão como mão de obra qualificada para trabalhar nas empresas e indústrias e em várias áreas produtivas brasileiras. Enquanto orientadores da ação de migrar, esses filmes na sua recepção funcionaram como indutores de sonhos, de realizações e de novas perspectivas de futuro.

Além dos filmes utilizados nas propagandas sobre as terras brasileiras, as imagens representaram o Brasil como um espaço social promissor, divulgadas por meio de exposições e em inúmeras reportagens publicadas pelos jornais que circulavam entre as pessoas. Além das gravuras, as fotografias foram empregadas em boletins sobre as terras brasileiras, como as utilizadas em uma pesquisa publicada no Japão, na qual se pretendia fazer um esboço sobre o Brasil para os japoneses. Nesse boletim, as fotos enalteciam as belezas naturais e a fertilidade da terra e essas imagens levaram muitos okinawanos a imaginar semelhança entre a área dos lotes a serem adquiridos e a das imagens, que mostravam muita água e terras propícias para o cultivo.

As propagandas representavam o novo espaço com elementos positivos e omitiam as dificuldades que os colonos teriam que enfrentar como a abertura das matas e a distância de quinhentos quilômetros até o maior centro urbano que era a cidade de Cuiabá (MT), para a compra de alimentos e para a venda dos produtos produzidos. A rede imigratória no Brasil tinha seus representantes no Japão para vender as terras e também utilizavam imagens de um local promissor que ia ao encontro dos sonhos de muitos okinawanos. As imagens abaixo foram divulgadas em um boletim no Japão e circularam amplamente entre as pessoas.

FIGURA 13 - IMAGEM DO RIO DE JANEIRO (1956)



FONTE: Acervo do Arquivo Histórico do Itamaraty (AHI) 1.

FIGURA 14 - AMAZÔNIA BRASILEIRA



FONTE: Acervo do AHI 2.

FIGURA 15 - COLHEITA DE CAFÉ NO ESTADO DE SÃO PAULO



FONTE: Acervo do AHI.

Como nos filmes utilizados para realizar a propaganda sobre o Brasil, essas imagens explicitam os ícones utilizados em divulgações sobre o Brasil no Japão. Os temas utilizados nos filmes, nas exposições e nos boletins que circulavam eram similares e conferiam credibilidade às mensagens. Inúmeras exposições foram realizadas nas províncias japonesas, utilizando em torno de cento e cinquenta fotografias. O imigrantes Yasuhiro Tanaka e Shinkun Chibana, que imigraram para a colônia CAPEM, relatam as ideias que as imagens sugeriam sobre as terras brasileiras em Okinawa:

A fama no Japão era que lá no Brasil é muito bom, lugar que vai imigrar tem terra para todo mundo. Propaganda muito boa mais não era o que falava.<sup>242</sup>

Os relatórios das pesquisas e fotografia que mostravam a fertilidade do terreno era bastante convidativos, fizeram com que todos acreditassem na veracidade das informações.<sup>243</sup>

<sup>242</sup> TANAKA, Yasuhiro. **Entrevista**. Cuiabá, 05 de fevereiro de 2008. Este depoimento foi obtido no decorrer da pesquisa realizada para elaboração do texto do livro: SILVA, Aldina C.F. *Japoneses em Mato Grosso: história, memória e cultura*. Cuiabá: Entrelinhas, 2008. (No prelo)

<sup>243</sup> CHIBANA, Shinkun. *Transpondo o Limiar da Morte – Imigração CAPEM*. IN: MURIBUSHI, op. cit., p.153.



A retórica aliada às imagens sobre o Brasil que circulavam entre os migrantes propiciou o sonho da *Okinawamura*. Para os imigrantes, as imagens divulgadas sobre os produtos que eram produzidos demonstravam a fertilidade e acreditavam nas informações repassadas, pois havia fotos que confirmavam o discurso dos recrutadores de imigrantes. O sonho, associado às mensagens das propagandas cria expectativas e faz com que o futuro seja vivido de forma virtual nas imagens oníricas elaboradas por cada *okinawano*. O que faz andar são as expectativas que se apresentam no horizonte e, como fonte de orientação da ação, está a esperança.

As imagens expostas acima explicitam três situações e locais diferentes, utilizados pela propaganda sobre o Brasil: Rio de Janeiro, colheita de café e as vitórias régias da Amazônia. Nessa composição, destacamos a referência à cidade do Rio de Janeiro, onde se formou uma colônia com imigrantes japoneses. A colheita do café representava o espaço do sudeste e a terra fértil e o destaque principal se volta para a Amazônia, onde foi estabelecida a colônia CAPEM. Essas imagens representaram os locais dos projetos de colonização e imigração estabelecidos na década de 50.

O direcionamento de imigrantes japoneses para a Amazônia ocorreu desde a década de 20 do século XX. Na década de 50, já havia muitas pessoas de origem japonesa estabelecidas em Santarém no Estado do Pará, Parintins e Manaus no Estado do Amazonas. A maioria dentre estes se dedicava à cultura da juta, castanha do Pará, cacau e pimenta do reino. Na época, a juta era empregada na fabricação de sacos para armazenamento do café. O sucesso dos japoneses no cultivo desses produtos, em áreas pertencentes à Amazônia, facilitou a entrada de cinco mil famílias na década de 50.

Inúmeras notícias sobre os imigrantes japoneses na Amazônia circulavam nos jornais distribuídos pelas províncias e mostravam a significativa produtividade conseguida pelos japoneses, o que alimentou o sonho de inúmeras pessoas que vivenciavam situações econômicas difíceis após a Segunda Guerra nos diversos territórios do Japão. A questão da fertilidade dessas terras foi repassada como um elemento que caracterizava todas as áreas das futuras colônias e direcionou os japoneses para a área amazônica do Estado de Mato Grosso. O objetivo era então cultivar a *hévea brasiliensis*, a pimenta do reino, em seu habitat nativo. Foi o caso da Colônia Rio Ferro e da Colônia CAPEM.

## A Amazônia compreende uma área que

Entre os obstáculos psicológicos, o mais grave, aquele que é a origem de todos os outros, reside na afirmação sempre repetida de que a Amazônia é uma região de “recursos inesgotáveis” e de “riquezas ilimitadas”. A falar de maneira global, seria mais exato dizer 1.600.000 quilômetros quadrados da Amazônia [...] <sup>244</sup>.

Então, a *Okinawamura* foi idealizada na área amazônica do Estado de Mato Grosso e as propagandas levaram os okinawanos a extrapolar a interpretação sobre o novo espaço a ser ocupado. A memória das pessoas sobre a Amazônia estava repleta de símbolos utópicos, trabalhados pelos diversos meios de comunicação, idealizado como um lugar promissor, com muitas terras inexploradas e produtivas, que proveriam o necessário para se conseguir colheitas fartas, como as águas dos rios. Para Pierre Nora “o lugar de memória é um lugar duplo; um lugar de excesso, fechado sobre si mesmo, fechado sobre sua identidade, e recolhido sobre seu nome, mas constantemente aberto sobre a extensão de suas significações” <sup>245</sup>.

Na época, o próprio nome Amazônia já remetia a um espaço para o qual vários japoneses migraram e que obtiveram êxito, principalmente na colônia Tomé Açu no estado do Pará. Havia muitas notícias sobre essas experiências publicadas nos jornais que circulavam nas províncias que frisavam o sucesso de muitos imigrantes que, em dez anos, ficaram milionários na Amazônia, mesmo enfrentando muitas dificuldades. Essas representações sobre os japoneses na Amazônia conferiam inúmeros significados que foram estendidos aos sonhos dos okinawanos.

Apesar de existirem questões plurais que envolviam a ação de emigrar, os okinawanos que vieram para a colônia CAPEM entrelaçaram-se a várias redes sociais estabelecidas pelos laços de parentesco, parentela, trabalho e de amizade. As famílias estavam conectadas por esses laços e cada uma escolheu o seu destino tendo como referência as informações que circulavam sobre o Brasil e a oferta dos lotes de terra divulgados no Brasil pelos representantes da empresa de colonização em Okinawa. Hiroshi Gushiken assim narra os preparativos para a emigração:

<sup>244</sup> GOUROU, Pierre. **Observações Geográficas na Amazônia**. Revista Brasileira de Geografia, Rio de Janeiro, Ano XII, n.2, p. 3-77, abr./jun. 1950. p.65.

<sup>245</sup> NORA, Pierre. Entre Memória e História. A problemática dos lugares. Tradução Yara Aun Khoury. **Projeto História**, São Paulo, 1993, p. 27. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/12101/8763>>. Acesso em: 07 out. 2015.



Em 1957, quando ainda trabalhava na Destilaria Kamimura, meu pai teve notícias que uma empresa privada de emigração e colonização estava procurando pessoas que quisessem se candidatar PARA EMIGRAR AO Brasil. De acordo com a informação, cada pessoa poderia ganhar um lote de terra de 20 alqueires.

O marido da minha irmã Hideko, Hiroshi Tomei, também se interessou muito pela história. Então, cinco pessoas da minha família e cinco da família de meu cunhado entregaram propostas para a CAPEM, a “Cooperativa Agropecuária Extrativa Mariópolis”.

Era a oportunidade de dar um grande salto na minha vida. Acreditava que não adiantaria permanecer em ilhas pequenas como Okinawa<sup>246</sup>.

A rede migratória estabelecida entre os okinawanos foi muito importante na representação do novo lugar a ser ocupado. Em 1957 várias questões conferiram legitimidade ao projeto, pois já havia não só a concessão das cotas para o ingresso de imigrantes, como também a reserva da área de terras no Estado de Mato Grosso, e a proposta da *Okinawamura* e a importante possibilidade de obter um lote de terras para sobreviver.

Para isso ser possível, foi formada em Okinawa a Associação de Amigos do Brasil, para recrutar pessoas interessadas em emigrar e conhecer as oportunidades oferecidas, auxiliar no trâmite dos documentos e na troca de informações com os imigrantes já estabelecidos no Brasil. Essa associação foi muito importante nesse processo emigratório e os seus membros se reuniam para planejar a *Okinawamura* dos sonhos.

Naquele momento ocorre a articulação do nome *Okinawamura* para o espaço que migriam. Michel Certeau assinala que os nomes próprios de espaços tem a função de “tornar o espaço habitável”. O espaço da *Okinawamura* estabelece uma comunicação dialética com as lembranças anteriores a guerra, com o sonho e com as representações sobre o Brasil nas propagandas. Assim, o espaço nomeado se torna liberado para ocupação e o nome preenche o espaço vazio das lembranças e prenuncia um horizonte de expectativa que faz andar. De acordo com Michel de Certeau:

Nos espaços brutalmente iluminados por uma razão estranha, os nomes próprios cavam reservas de significações escondidas e familiares. Eles “fazem sentido”: noutras palavras, impulsionam movimentos, à maneira de vocações chamados que dirigem ou alteram o itinerário dando-lhe sentidos

---

<sup>246</sup> GUSHIKEN, op. cit., p.35.

(ou direções) até então imprevisíveis. Esses nomes criam um não-lugar nos lugares: mudam-nos passagens<sup>247</sup>.

A produção do nome *Okinawamura* está interligada a uma constelação de adjetivos relacionados ao espaço por meio das propagandas que proporcionam sentido às reuniões promovidas em Okinawa pela Associação dos Amigos do Brasil e abre oportunidades de mudar o itinerário da vida dos okinawanos.

Ao nome *Okinawamura* associa-se a identidade social do grupo que passa a ser pronunciada para reunir as pessoas e projetar sonhos. Independente do local de nascimento e da trajetória que essas pessoas tiveram antes da Batalha de Okinawa e a partir da articulação do “eu” ao espaço da *Okinawamura* ocorre o processo de fortalecimento do sentimento de continuidade no tempo: a pertença, que é uma forma de proporcionar unidade ao grupo social a ser reconhecido como emigrantes no local de saída e como imigrantes okinawanos da CAPEM no Brasil.

Os imigrantes estão ligados ao projeto da *Okinawamura* pelas lembranças que narram em suas autobiografias, diários de viagem, oralidade, outras fontes e perfazem fragmentos de múltiplos tempos compartilhados e vivenciados. No próximo capítulo e por meio das memórias dos sujeitos sociais será reconstruída a trajetória da viagem do porto de Kobe até o espaço da *Okinawamura* - colônia CAPEM. São histórias repletas de experiências e de expectativas que refletem a representação construída e idealizada no tempo de partir da Província de Okinawa.

---

<sup>247</sup> CERTEAU, op. cit., 1994, p. 184

FIGURA 16 - ASSOCIAÇÃO AMIGOS DO BRASIL - OKINAWA /1956



FONTE: Livro do Centro de Pesquisas da Imigração Okinawana no Brasil, 2015.

FIGURA 17 - MEMBROS DA 4ª TURMA DE IMIGRANTES DA CAPEM.



FONTE: Livro do Centro de Pesquisas da Imigração Okinawana no Brasil, 2015.

#### 4 TRAJETÓRIAS - UM DESTINO E MÚLTIPLOS CAMINHOS CRUZADOS

O deslocamento das famílias da Província de Okinawa ocorreu de diversas ilhas, sendo que o caminho de todas se cruzaram no momento de emigrarem do Porto de *Kobe* no Japão para a *Okinawamura*, no norte do Estado de Mato Grosso. Os traços comuns que uniram esses emigrantes na partida foram as expectativas expressas num horizonte repleto de sonhos e de esperanças de melhoria de vida. Este capítulo pretende compreender, com base nas memórias dos colonos, as histórias de vida, as representações e as expectativas dos imigrantes japoneses que se deslocaram do Japão para o norte de Mato Grosso em busca do sonho da terra própria e de se tornarem fazendeiros.

Na reconstituição das experiências vividas por esses atores sociais no decorrer da trajetória da viagem, comparecem as escritas de si como as autobiografias e os diários. São imigrantes que descrevem o cotidiano de ir e vir a colônia CAPEM, numa dialética entre as ações singulares e a memória coletiva.

Das narrativas do tempo de chegar também fazem parte os encontros com os conterrâneos, as reuniões familiares, a abertura das matas e as múltiplas experiências das famílias que não realizaram o sonho da *Okinawamura*. Nesse movimento migratório o cotidiano possibilita entender como os okinawanos produziram o seu mundo social e as suas formas de identificação durante o fluxo migratório e o estabelecimento de algumas famílias no espaço da CAPEM. Giovanni Levi destaca que é por intermédio de “diferenças mínimas nos comportamentos cotidianos que são construídas a complexidade social, as diferenciações locais nas quais se enraízam histórias que são elas mesmas irredutivelmente diferentes e nas quais exprimem a capacidade inventiva dos homens” <sup>248</sup>.

Assim, na trajetória desses imigrantes pode-se observar os comportamentos cotidianos que permitem visualizar a complexidade da construção da identidade. Por meio das narrativas, também é possível entender o destino dessas famílias okinawanas e a complexa rede de relações constituída a partir da multiplicidade dos espaços ocupados e dos tempos nos quais as trajetórias se inscrevem. De 1957 a

---

<sup>248</sup> LEVI, Giovanni. Comportamentos, recursos, processos: antes da “revolução” do consumo. IN: REVEL, Jacques (Org.) **Jogos de Escalas**: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 205.

1960, partiram de Okinawa quatro turmas de imigrantes para o espaço da CAPEM. Nesse movimento de partir e chegar no mesmo espaço, as memórias tem suas especificidades.

#### 4.1 TEMPO DE PARTIR E NAVEGAR

Em 1957 partiu a primeira turma de imigrantes com destino aos lotes de terras da CAPEM, disponibilizados pelo governo do Estado de Mato Grosso. Nesse grupo havia cinquenta famílias que constituíram o total de 279 (duzentos e setenta e nove) pessoas, provenientes de onze comunidades. Conforme os dados abaixo, esta foi a maior turma de japoneses que migraram para aquela colônia, já que nas turmas seguintes esse número não atingiu a metade daquele total e assim se manteve até os anos de 1960, conforme mostra a tabela abaixo:

TABELA 6 - DIVISÃO DAS VILAS DE ORIGEM DOS IMIGRANTES – CAPEM

	1º grupo 10/07/1957		第 2 次移民 1959・11・01 2º grupo 01/11/1959		第 3 次移民 1960・07・17 3º grupo 17/07/1960		第 4 次移民 1960・10・10 4º grupo 10/10/1960		合計 Total	
Comunidades	Nª de famílias/Total de pessoas									
羽地村 Haneji Son	10	55							10	55
東村 Higashi Son	1	7							1	7
本部 Motobu	2	21							2	21
名護 Nago	2	10	4	25	1	6			7	41
恩納 Onna	5	13							5	13
金武 Kin					1	8			1	8
石川 Ishikawa			2	12					2	12
読谷 Yomitan			1	6	3	24	8	61	12	91
嘉手納 Kadena							1	2	1	2
具志川 Gushikawa	10	71							10	71
中城 Nakajo	4	21							4	21
美里 Misato	2	21							2	21

TABELA 5 - DIVISÃO DAS VILAS DE ORIGEM DOS IMIGRANTES – CAPEM  
(continua)

コザ Koza	11	56	1	1					12	57
伊平屋 Iheya	1	4	11	1					2	15
兼城 Kaneshiro	2	10	1	6					3	16
TOTAIS	50	279	10	61	5	38	9	63	74	441

FONTE: MURIBUSHI. São Paulo: Centro de Pesquisas da Imigração Okinawana no Brasil.

As informações acima foram publicadas em um livro sobre os imigrantes de Okinawa pelo Centro de Pesquisas da Imigração Okinawana no Brasil e os dados mostram a importância do registro com base na divisão da origem das comunidades e que este vínculo ainda está presente na memória coletiva do grupo de imigrantes. Portanto ser de Okinawa é negociar entre múltiplas formas de identificação, pois o sentimento de pertença também está ligado a comunidade local de origem de cada imigrante. Como essa tabela foi extraída de uma publicação de 2015, percebe-se que a memória dessas subdivisões por comunidades hoje ainda é um elemento significativo, apesar de no Brasil ter ocorrido o esforço de padronizar os imigrantes e descendentes na identidade social: okinawanos.

Na representação coletiva do grupo *okinawano*, o sentimento de pertença ao grupo constitui um elemento muito comum que proporciona sentido as vivências na vida cotidiana familiar e nas atividades desenvolvidas nas associações. Junto com essa comunidade está presente a história de seus antepassados que desempenham papel articulador na identidade dos grupos locais, e quando a consciência volta-se para a memória coletiva, as semelhanças passam para o primeiro plano, como a percepção da origem comum – espaço da Província de Okinawa.

Portanto, as origens dos imigrantes são provenientes de diversas ilhas e comunidades e muitas dentre estas não estão localizadas na Ilha Central de Okinawa como *Iheya* e *Gushikawa*. Na medida em que uma se localiza ao sul de Okinawa e outras ao norte, os significados sociais tornam-se diversos, apesar de terem sido abrigados sob a rubrica de okinawanos. No entanto, no processo migratório a recriação cultural vai mesclar várias práticas locais correspondentes às comunidades e suas ilhas. Os imigrantes utilizaram-se desses elementos e construíram o significado de pertencimento por meio de uma história comum, da reverência aos antepassados e ancestrais, das músicas, dos valores expressos em



verbetes e outros elementos que os unifica, como forma de marcar a fronteira do grupo com os demais.

Essa construção cognitiva realizada ao longo da vida dos imigrantes implica numa busca do conhecimento de si mesmos e das trajetórias vivenciadas, dos sonhos, dos elementos que os identificam e de suas tradições. Sendo assim, as divisões dos okinawanos por comunidades ainda hoje faz sentido para vida de muitos imigrantes e seus descendentes, no processo contínuo de reconstruírem sua identificação. Essa multiplicidade de comunidades a que os okinawanos estão ligados não comparece como um elemento de divisão, mas de união ao pertencimento à Okinawa porque as circunstâncias vivenciadas no pós-guerra consegue unir essas pessoas no tempo de emigrar.

Portanto, no tempo de partir e navegar para as terras brasileiras, as experiências vivenciadas pelos narradores também fazem parte de grupos diferentes de emigrantes de Okinawa que optaram pelo mesmo destino. Para um mesmo espaço migram homens, mulheres, crianças, parentes, conhecidos, desconhecidos, a carregar inseguranças, sonhos, histórias, conhecimentos, tradições, costumes, as experiências vividas e expectativas de dias melhores.

As memórias desse estrato de tempo são narradas e rememoradas pelos atores sociais de diferentes formas como a escrita de si. Muitos imigrantes foram registrando os momentos vividos em seus diários de viagem para o Brasil como Yasuhiro Tanaka. Outros escreveram suas memórias quando já estavam distantes dos acontecimentos vividos, como a autobiografia de Hiroshi Gushiken ou participando de projetos realizados por outras instituições. Atualmente muitos destes imigrantes já não estão mais vivos. De forma que assim: “Defende-se que a escrita de si é, ao mesmo tempo, constitutiva da identidade de seu autor e do texto, que se criam, simultaneamente, através dessa modalidade de “produção do eu”<sup>249</sup>.

As memórias de Yasuhiro Tanaka, membro da 3ª turma, foram registradas no decorrer do seu deslocamento desde a ilha em que morava até o Brasil. Nascido em *Gushikawa son* – Okinawa – Japão, seleciona os fatos do dia-a-dia de forma cronológica e registra os horários e a data que ocorrem cada acontecimento.

---

<sup>249</sup> GOMES, Angela de Castro (Org.) **Escrita de si, escrita da história**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004, p.16.



Paralelamente também narra as alegrias, as novidades, as tristezas e as sociabilidades.

O deslocamento para o Brasil estimulou a escrita do diário de viagem que se distancia de uma escrita íntima, mas não deixa de ser pessoal. A narrativa do diário de viagem de Yasuhiro Tanaka foi elaborada na primeira pessoa, mas o registro dos fatos está relacionado com as ações do grupo intercalados com as impressões pessoais.

O navio foi ganhando velocidade conforme ia se afastando do porto, e ainda expelindo o seu vapor residual, passamos pelo porto de Onna, de Nago, Sakimoto, Eshimachu, e algumas outras ilhas. Após ver todas essas paisagens entrei na minha cabine e fui descansar. No dia seguinte passamos por alguns portos e eu e minha família ficamos apreciando a paisagem e vendo também os outros navios que passavam na redondeza e em alto mar, três dias depois, no dia 18, às 08h40 da manhã chegamos ao porto de Kobe, logo em seguida já passamos pelo controle alfandegário e fizemos o câmbio do nosso dinheiro (a taxa de câmbio estava com uma relação de 120 para 360 ienes nesse dia)<sup>250</sup>.

O deslocamento de vários portos da Província de Okinawa até chegar ao Japão no porto de Kobe era de aproximadamente mil e quinhentos quilômetros. Foram vários dias vivendo com seus conterrâneos na embarcação. Nesse percurso, os imigrantes observaram o navio deslizar pelas águas do Mar da China Oriental nos quais os antepassados navegaram e comercializaram com outros povos e percorreram aquelas paisagens registrando o que seria guardado na memória e registrado nos diários como o escrito por Yasuhiro Tanaka. Esse percurso descrito no diário pode ser visualizado no mapa abaixo.

---

<sup>250</sup> TANAKA, Yasuhiro. **Diário de viagem**. 1960, não p.

FIGURA 18 - PERCURSO DE GUSHIKAWA ATÉ O PORTO DE KOBE – JAPÃO



FONTE: Adaptado Google maps – O autor (2017).

Para emigrar as famílias venderam todos os seus bens materiais antes de embarcarem para o Brasil. Os recursos que trouxeram seriam investidos no deslocamento até o Brasil e para se estabelecerem no novo espaço. Porém muitas famílias que foram selecionadas para emigrarem para a CAPEM não tinham recursos suficientes para o deslocamento e investimento nas novas terras e o valor das passagens foram concedidos pelo governo japonês a título de empréstimo. O imigrante Chibana rememora essa situação:

Nós, do 4º grupo de Emigrantes para a Colônia CAPEM, atravessamos o oceano através do empréstimo feito junto ao governo japonês para os custos das passagens do navio. Era um grupo de 63 pessoas de nove famílias. Minha família era composta de sete pessoas: eu, minha esposa e cinco filhos<sup>251</sup>.

Com poucos proventos para emigrar de Okinawa, o governo japonês resolveu auxiliar os okinawanos concedendo-lhes empréstimos para as famílias selecionadas para o projeto da CAPEM. Até 1955, a emigração de okinawanos foi inexpressiva devido às despesas das passagens que ficavam por conta dos imigrantes e familiares. Somente a partir de 1956, o Conselho sobre Assuntos Imigratórios da América Latina deliberou sobre o auxílio para as pessoas de Okinawa devido à

<sup>251</sup> CHIBANA, op. cit., 2015, p.154

administração norte-americana da província. A seleção dos imigrantes priorizava quem tinha recebido cartas de chamada ou estavam assegurados por fazerem parte de um projeto como o de colonização privada promovido por empresas como a CAPEM. A imigração para a *Okinawamura* de muitas famílias só foi possível devido à concessão dos empréstimos para aquisição das passagens.

No tempo de partir, alguns imigrantes utilizaram seus recursos para tentarem levar algo para o novo espaço como relata o imigrante Hiroshi Gushiken.

Eu e meu cunhado resolvemos comprar um jipe, acreditando que seria muito útil no local e adquirimos um usado, que havia sido dispensado pelo exército americano. Atendendo ao pedido de ajuda do Sr. Sokurio Gibo (responsável de emigração para CAPEM) para terminar de construir sua casa própria no bairro “Sobe”, na cidade de Naha, percorremos a cidade de jipe por vários dias junto com o presidente da cooperativa, Tokko Higa. Depois do término da construção, ajudamos a providenciar água encanada, depois o “tatami”, o “shoji” (porta de correr de papel) e várias outras coisas. Foi a maior correria. Mas quando se aproximou o dia da partida, ficamos sabendo que no Brasil o imposto de importação do veículo seria muito caro, concluímos que não compensaria levar o jipe e o vendemos por um preço irrisório<sup>252</sup>.

O fato de se despojarem de tudo que possuíam mostra a confiança que tinham na proposta que lhes fora apresentada pelas propagandas. Em relação à intenção de levar o veículo, este acontecimento demonstra que os imigrantes não tinham ideia de que as terras a serem ocupadas estavam cobertas pelas matas e que para realizar o trabalho de abertura necessitariam de transporte e veículos adequados como tratores. Ao contrário, a expectativa era de chegarem a um local com estradas para rodarem com um automóvel como o jipe. Não imaginavam que teriam que abrir as estradas, construir pontes e balsas para atravessarem os rios.

A realidade que enfrentariam era bem diversa das atividades realizadas com o jipe em Okinawa. Mesmo com a guerra, em Okinawa, ainda havia uma infraestrutura básica que atendia aos moradores, ruas que proporcionavam acesso a diversos locais e que facilitavam a aquisição de materiais necessários para a construção da casa do responsável pela imigração. A representação do novo espaço na imaginação dos okinawanos pode ser percebida pela intenção de trazer um jipe para rodar nas estradas inexistentes, próximas à área de ocupação no norte do estado de Mato Grosso, tentativa essa desfeita devido o custo do imposto.

---

<sup>252</sup> GUSHIKEN, op. cit., 2008, p. 35-36.

Já no porto, enquanto não embarcavam no navio, os imigrantes aproveitaram para passear e conhecer lugares no Japão. No relato de viagem de Yasuhiro Tanaka, ele escreve sobre “Um dia em Tóquio” como um momento importante na sua trajetória.

Um dia em Tóquio

Dia 21 de junho (sol), juntamente com o meu cunhado fomos conhecer Tóquio, com um ônibus de turismo com uma programação de sete horas, na parte da manhã passamos pelos principais pontos turísticos e na parte da tarde fomos para o parque Ueno, eu e meu cunhado passamos uma tarde tranquila e sem pressa alguma, no final da tarde fomos para casa de metrô, é a primeira vez na vida que vejo um metrô e fiquei muito espantado com a sua estrutura, sua segurança e limpeza, e também fiquei surpreso que apesar de ser no subsolo a quantidade de pessoas transitando não muda da quantidade de pessoas que andam pelas ruas. E as 08h15, após o nosso jantar, pegamos o expresso rumo à Kobe, juntamente comigo estava a Sra. Kazuko Mori e passamos a noite no trem até a chegada em Kobe...chegamos a Kobe as 9h45, com a senhora Toshiko fomos diretos para a casa da família Suzuki para descansar um pouco e depois fomos para o encontro das famílias de imigrantes que estavam prestes a partir de Kobe<sup>253</sup>.

O registro desses momentos realizado pelo imigrante Yasuhiro Tanaka recompõe suas memórias do tempo de partir e sua vivência nos vários espaços que percorreu. Os seus olhos foram selecionando e registrando todas as formas de deslocamento que não conhecia e existiam na cidade de Tóquio no Japão. Ele encontrou seus familiares vivendo uma realidade diferente da que conhecia principalmente quando vê um metrô pela primeira vez.

As várias ações registradas por Tanaka se referem ao desenvolvimento do Japão naquele momento. Os okinawanos tiveram a possibilidade de andar de diversos meios de transporte, frequentar shopping e assistir televisão. Em Tóquio os imigrantes encontraram uma realidade diferente da vivenciada em Okinawa cuja destruição provocada pela guerra ainda se fazia presente no cotidiano dos moradores das diversas ilhas que compõem o arquipélago de *Ryûkyû*. Mesmo antes da guerra, o Japão não tinha investido em modernização nas ilhas do arquipélago, por isso o que marcou significativamente os registros no diário do imigrante Yasuhiro Tanaka foram os elementos que não haviam em Okinawa. Nos fragmentos de memória registrados no diário também foi apontada a visita ao *Templo Yasukuni*.

---

<sup>253</sup> TANAKA, op. cit., 1960, não p.

No dia seguinte, dia 20 às 08h15 chegamos à estação de Tóquio. Fomos recebidos pelo meu cunhado, pela Yasuko e Teruko, e já fomos para sua casa que fica em Jinbo-cho, após tomarmos café da manhã, juntamente com Yasuko e Teruko fomos para o templo de *Yasukuni*, muita coisa de guerra<sup>254</sup>.

Não há descrição dos detalhes da visita ao Templo *Yasukuni*, mas por meio desse registro pode-se perceber que as famílias ainda estavam sintonizadas com o tempo da guerra. O Templo de *Yasukuni* é considerado um santuário que foi construído em 1869 da era Meiji. A sua edificação foi para homenagear os homens que morreram em uma batalha no tempo da unificação do Japão e resultou na perda de muitas vidas na construção do Estado moderno Japonês. Posteriormente foi transformado em um local de memória de guerras como: Guerra de Boshin, o papel do Sudoeste (Guerra), a Guerra Sino-Japonesa, a Guerra Russo-Japonesa, Incidente Manchúria, Incidente da China e a Grande Guerra da Ásia Oriental.

Para Michael Pollak, esses espaços destinados às reminiscências das guerras são lugares que servem de apoio à memória pública e também para que as pessoas rememorem um período em que viveram acontecimentos correlatos. Para o mesmo autor, esses são os casos das pessoas que vivenciaram a Segunda Guerra Mundial<sup>255</sup>. Concordando com o autor, o Templo de *Yasukuni* revela um espaço de apoio a memória pública das guerras em que o Japão participou. Já a visita de Yasuhiro Tanaka ao museu é como se fosse um reviver dos momentos da Batalha de Okinawa que ainda estavam presente em sua memória.

Outra prática social antes de partir para o Brasil que Yasuhiro Tanaka relata em seu diário foi o encontro com as famílias escolhidas para comporem a colônia CAPEM no festival de entretenimento.

Ida à Osaka e Festival de entretenimento

Junto com algumas famílias fomos de carro até o porto de Kobe nos encontrar com outras famílias de imigrantes, passamos para almoçar e ficamos conversando sobre a nossa viagem com as outras famílias, e por final chegamos ao porto por volta das 5h da tarde, ficamos felizes em encontrar outras pessoas com o mesmo destino, todos se mostraram muitos prestativos.

Dia 29 de junho, hoje o tempo é de sol, hoje recebemos as nossas malas e mudança que passaram pela inspeção alfandegária que fizemos em Okinawa na nossa saída, devido à inspeção tivemos que reforçar as caixas

---

<sup>254</sup> Ibid.

<sup>255</sup> POLLAK, op. cit., 1992, 202.

para a próxima viagem que será até o Brasil, até às 11 horas da manhã tínhamos que finalizar tudo, pois teríamos uma confraternização com as famílias que também saíram de Okinawa como imigrantes e lá também poderíamos encontrar algumas das pessoas que vieram conosco no mesmo navio que partiu de Okinawa.

Dia 30 de Junho, hoje o tempo é de sol, estamos com toda a bagagem pronta e fomos convidados para um festival de entretenimento que iria acontecer no local de encontro das famílias, eu e a minha família fomos com trajes típicos de Okinawa, são vestimentas lindas com tradições de "Kagiyadefu", 38 tipos de adornos e todos que estavam lá assim como a minha família estávamos empolgados com o festival<sup>256</sup>.

No tempo de partir as famílias saíram de várias comunidades de Okinawa e se encontraram em um festival. Para esse momento os trajes típicos foram algo importante na bagagem que estavam trazendo para o Brasil. A forma de organizar essa partida pelos responsáveis demonstra que a festividade foi um momento de unir todos os emigrantes que tinham os mesmos objetivos.

O festival é um elemento que fortalece os laços que unem as famílias no momento da partida e articula simbolicamente o lugar de origem, a Província de Okinawa, como um espaço comum. A identificação enquanto okinawanos ocorre nesse momento apesar de muitos serem nascidos em outros lugares fora das terras de-Okinawa. Essa dinâmica de encontro das famílias antes de partir é um elemento importante no processo de construção da identidade okinawana dos emigrantes.

Os elementos culturais utilizados para fortalecer a identificação já estavam na bagagem, como as roupas que representam a tradição de *Kagiyadefu*, uma espécie de dança clássica que se refere ao tempo dos reinos *Ryûkyû*. Os movimentos da dança expressam geralmente características da natureza (colheitas), longevidade e sentimentos. Têm uma *performance* lenta que é uma das suas características<sup>257</sup>. Trajes, sons e movimentos com o corpo que trazem o passado no presente desses imigrantes e valorizam essa memória histórica herdada. Os imigrantes não viveram a história dos reinos de *Ryûkyû*, mas esta vive na memória do grupo e na consciência individual, pois aprenderam com seus parentes e amigos a dançar e a representar fragmentos desse estrato de tempo.

Essas apresentações no festival para o encontro das famílias de diversas comunidades faziam parte de um momento em que os okinawanos passaram a

---

<sup>256</sup> Ibid.

<sup>257</sup> KINJO, Mitsuko. A Study on the Representative Features of Ryukyuan Dance(4) : On the Classical Woman's Dance "NUFA BUSHI". Disponível em :< <http://ir.lib.u-ryukyu.ac.jp/handle/20.500.12000/29935>>. Acesso em: 03/09/2017.

valorizar os elementos culturais que os identificavam enquanto herdeiros de tempos gloriosos dos reinos de *Ryûkyû*, que seus antepassados vivenciaram. Essa projeção para o passado ocorreu após cerca de seis décadas de repressão realizada pela ideologia nacionalista do governo japonês, motivada pela administração militar americana que disseminou uma campanha para destacar a diferença existente entre okinawanos e japoneses, valorizando a identidade *Ryûkyû*ana. A mudança política em Okinawa foi associada a uma revisão do passado.

De forma simplificada, essa estratégia ocorreu para que os soldados não vissem a população como inimigos derrotados, mas como vítimas dos outros japoneses. Tanto que o termo *Ryûkyû* foi utilizado novamente ao se referirem à Província de Okinawa e nos nomes de instituições como da Universidade de *Ryûkyû*. Nessa estratégia também havia a intenção de representar os americanos como salvadores dos *ryukyuanos* em relação aos japoneses das ilhas centrais. No entanto, o aspecto militar da ocupação ficou perceptível com o passar do tempo<sup>258</sup>.

Naquele momento, muitos okinawanos deportados das terras ocupadas nas Filipinas tiveram dificuldade em integrar suas lembranças à terra onde não haviam nascido. Para Michael Pollak, é nesses momentos que ocorre a vitalidade das lembranças “individuais e de grupos durante dezenas de anos, e até mesmo séculos. Opondo-se a mais legítima das memórias coletivas, a memória nacional, essas lembranças são transmitidas no quadro familiar, em associações, em redes de sociabilidade afetiva e/ou política”<sup>259</sup>.

No entanto, esse momento foi importante porque fez florescer as práticas culturais da população que em suas táticas as cultivaram de diversas formas mesmo durante o período da ideologia nacionalista japonesa. Não precisavam mais esconder ou deixar de falar os vários dialetos em público ou de realizar as apresentações que continham os elementos identitários cultivados em bairros afastados. Desta forma, ocorreu uma ampliação das manifestações da memória no meio dos okinawanos. As roupas típicas da dança *Kagiyadefu* utilizada pelos imigrantes para comporem a vestimenta e participarem do festival de entretenimento no Porto de Kobe comparecem como elemento articulador e assinalador da

---

<sup>258</sup> CACCIATORI, Elettra. **Fenomeni identitari in musica Il caso dell'Uchinaa pop**. Disponível em: <<http://dspace.unive.it/bitstream/handle/10579/3271/810716-1157819.pdf?sequence=2>>. Acesso em: 10/10/2017.

<sup>259</sup> POLLAK, op. cit., 1989, p. 3-15.



autoafirmação de pertencimento ao grupo. A memória herdada traz vivacidade para as formas de demonstrar os elementos de identificação.

A tradição de referenciar os antepassados perpassa por todas essas escolhas do que levar na mala para o Brasil como os trinta e oito adornos que compõem a vestimenta utilizada para apresentar a dança *Kagiyadefu*. Por meio do relato de Yasuhiro Tanaka eles utilizaram essas peças para adornar o corpo e se apresentarem no festival portando, para expressar e negociar a identidade. No encontro com as outras famílias que tinham o mesmo sonho de fazer a vida na *Okinawamura*, o investimento no pertencimento estava presente. Nesse jogo dialético da memória e da identidade as tradições vão modelando o grupo social e fortalecendo o sentimento de pertença. A batalha pelo reconhecimento teve seu palco no momento da partida do Porto de Kobe.

Os festivais de apresentações de danças, canções e peças de teatro continuaram no decorrer da viagem até o Brasil. Abaixo segue a interpretação de Sueko Gushiken e de Yasuhiro Tanaka sobre o tempo de partir e navegar:

Viagem de navio ficou 40 dias, uma semana não sabia onde estava aí depois acostumou e foi lá que conheceu o seu marido. Navio era bem gostoso, não tinha nada de triste. (Sueko Gushiken)

Na parte da noite após termos cruzado o meridiano de Greenwich fomos até um festival que estava tendo no navio. Como representando de nossa cultura não poderia ser outra pessoa se não a Sra. Mieko. No meio de vários dançarinos de “Tsurukame Setsu” e “Eisā” havia também as pessoas tocando “Sanshin” e muita diversão e alegria. A próxima apresentação foi de “Bon Odori de Okinawa” e eu tive a oportunidade de apresentar essa dança para outras pessoas que estavam a bordo. Após isso tivemos a apresentação de “Tsurukame Setsu” que é uma dança típica de uma pequena ilha situada no sul de Okinawa...A bordo estava uma jovem moça de que acabará de completar 19 anos de idade que fazia parte do instituto de pesquisa de danças de Okinawa também fez com que despertasse o interesse pela dança dos jovens que estavam conosco.<sup>260</sup>

As apresentações se referem às práticas culturais que foram remodeladas ao longo do tempo pelos okinawanos como elementos de identificação das pessoas do arquipélago de *Ryūkyū*. O festival ocorreu no mês de julho, momento em que os okinawanos celebram o *Obon* que são comemorações dedicadas aos antepassados. Essa prática cultural de venerar os antepassados e ancestrais ocorre há séculos. Os okinawanos acreditam que após a morte, o espírito da pessoa continua existindo em

---

<sup>260</sup> TANAKA, op. cit., 1960, não p.

um mundo invisível e que exercem influências na vida dos vivos em determinadas circunstâncias. O *obon* (finados) são três dias de festas realizados no sétimo mês do calendário lunar, mas há variações. Faz parte dessa prática cultural a dança *Eisã* que utiliza as batidas de tambores para ritmar a encenação com o intuito de chamar os antepassados para as festividades como para encerrar a visita dos antepassados no último dia do *obon*. A repetição das batidas nos tambores (*taiko*) representam o bater do coração que está simbolicamente representando a união de todos pelo coração à Okinawa. No *obon* existem rituais que são realizados no âmbito familiar, na frente do oratório – *butsudan* – existe a parte que é pública do ritual e as pessoas dançam, cantam, tocam os tambores e todos podem participar dessa parte do *obon*<sup>261</sup>.

A xamã Beatriz Nagahama explica sobre o uso dos tambores (*taiko*):

Originalmente o Taiko era tocado nas ruas para chamar os antepassados para eles saberem que eram chamados e eram bem vindos. Agora eles tocam na rua, em casamento eu acho engraçado porque é uma melodia de interação com os falecidos. No culto aos antepassados não tem música. Isso do Taiko é da festividade dos finados<sup>262</sup>.

No fragmento de relato acima, Beatriz Nagahama menciona o significado tradicional das batidas dos tambores era para chamar os espíritos dos ancestrais mortos para as festividades, mas que essa prática cultural com o tempo sofreu modificações e passou a ser utilizada até em casamentos. A apropriação das práticas culturais pelos imigrantes e descendentes está relacionada às diferentes formas pelas quais os sujeitos conferem sentido e significados nas interpretações sobre o uso das músicas e dos tambores em diferentes festividades. A propósito, isto não implica que o *obon* deixou de existir, mas que se faz a utilização dos tambores em outras festividades que não seja o *obon*.

No entanto, como o itinerário da viagem da terceira turma ocorreu no sétimo mês do calendário lunar, a tradição de fazer festividades no *obon* foi mantida. Os dançarinos vestiram seus trajes típicos e encenaram o que aprenderam em sua terra natal. Os tambores tocaram e a tradição de referendar os antepassados com seu ritmo ficaram na memória coletiva dos imigrantes. Os elementos podem não serem o

<sup>261</sup> KEBBE, Victor Hugo. *Obon*. IN: **JAPANOLOGIA MAGAZINE**. Disponível em: <<https://japanologia.com/2015/08/30/obon/>> . Acesso em: 11/11/2017.

<sup>262</sup> NAGAHAMA, Beatriz. **Entrevista**. São Paulo (SP), 31 de maio de 2017.

que foi repassado pelos conterrâneos na terra de origem, mas as danças, músicas e apresentações em geral foram selecionadas a partir da bagagem cognitiva das pessoas. Os símbolos como o instrumento musical *sanshin*, as interpretações históricas, os sentimentos que despertam sobre o respeito aos antepassados são elementos constitutivos da identidade social do grupo que migrou.

Outra referência significativa em relação ao festival no navio nos fragmentos de memória de Yasuhiro Tanaka é o instrumento “*sanshin* de Okinawa”, utilizado para tocar as músicas de Okinawa. A sua origem está relacionada ao tempo em que os reis de *Ryūkyū* mantinham relações comerciais com a China, mas diferente do *shamisen* que é considerado um instrumento que pertence aos japoneses das ilhas centrais do Japão. Emerge, então, na narrativa, um elemento que marca a diferença cultural entre os *uchinanchus* e todos os outros japoneses. O *sanshin* é considerado como um dos elementos simbólicos da música da Província de Okinawa. Foi importado da China na metade do século XII e a partir dele derivou o *shamisen* japonês<sup>263</sup>. Essa questão será retomada no item que versa sobre a festa e as reuniões familiares no espaço da *Okinawamura*.

As organizações festivas, independente do elemento simbólico acionado funcionam como fontes agregadoras das práticas sociais e por isso são importantes na construção da memória coletiva, proporcionando vivências que abordam o passado do grupo. Nesse tempo de lembranças que se revela a vida, emerge sinais do tempo dos antepassados. As práticas culturais vivenciadas na viagem do navio dos okinawanos para o Brasil possibilitou a consolidação da experiência coletiva, trouxe momentos de descontração e motivou verdadeiros espetáculos nos cais, com o som dos tambores de Okinawa. Para Durval Muniz que analisou a historiografia sobre as festas no Brasil, afirma que:

Mais do que representar algo, as festas são apresentações, encenações de novas realidades, de novas identidades, de novas possibilidades de relacionamento e ordenamento do social, elas são momentos privilegiados de simulação da possibilidade de mundos alternativos, de ordens diversas. Em vez de enfatizar a dimensão identitária e, portanto, a encenação de semelhanças entre passado e presente, entre o ontem e o hoje, esta historiografia aborda o festejar como um momento de instauração de diferenças, de criação e simulação do novo, mesmo a pretexto de encenar o idêntico e o semelhante. Toma-se a festa como aquilo que ela é, uma forma de discurso, uma maneira de significar, uma forma de produzir,

---

<sup>263</sup> CACCIATORI, op. cit, 2017.

distribuir, fazer circular e se apropriar de sentidos. Pensa-se a festa como um texto e um contexto que requer uma dada hermenêutica, uma dada leitura, que convoca e provoca leituras e recepções diversas. A festa é vista como um momento de dramatização não só da vida e da ordem social, mas de seus desejos, de seus sonhos, de seus delírios, de seus caminhos e descaminhos, de seus projetos e projeções<sup>264</sup>.

Nesse sentido, as diversas práticas culturais encenadas no festival no navio são encenações identitárias fortalecidas após a Segunda Guerra Mundial em Okinawa. Tudo aponta que foi do entrelaçamento do mito da origem comum, das tradições e das práticas de uma espiritualidade comum que foram retirados os elementos de fortalecimento da identidade coletiva do grupo. Diante dos membros dos outros grupos que estavam no navio ocorreu uma delimitação da fronteira referente ao pertencimento. O que foi articulado e delimitado foi a diferença entre os grupos. Assim, a homenagem aos antepassados expressa nas danças, nos cantos nas interpretações demarcaram a diferença entre os okinawanos e outros japoneses.

O festival no navio representou a encenação e dramatização dos sonhos nas roupas e instrumentos que estavam nas malas. Esses elementos serviram para expressar as expectativas de recriar uma comunidade okinawana no norte do estado de Mato Grosso, onde os projetos idealizados seriam concretizados. O festival permitiu a simulação de uma existência comunitária que representava o início da melhoria de vida e a partida para o lugar sonhado. As comemorações na partida liga-se às práticas e rituais do pretérito vividos naquele presente repleto de expectativas no futuro que se descortinava no tempo de navegar rumo a *Okinawamura*.

No tempo de partir e navegar os elementos fortalecedores da coesão do grupo foram entrelaçados ao tempo do sagrado e nesse processo de identificação o que não é plenamente homogêneo é incorporado. O sistema de representação cultural se modifica a medida que os okinawanos são confrontados por uma multiplicidade de identidades possíveis, de cada uma emerge os elementos que são negociados. Porém as classificações homogêneas dos imigrantes não deixam de surgir no meio social em que são inseridos na sociedade receptora.

---

<sup>264</sup> ALBUQUERQUE JÚNIOR. Durval Muniz de. **Festas para que te quero**: por uma historiografia do festejar. IN: Patrimônio e Memória. UNESP – FCLASs-CEDAP. V.7, n.1, p. 134-159, jun. 2011, p. 145-146.

Portanto, os okinawanos ao chegarem no Brasil, passam a ser considerados como imigrantes japoneses. Nesse sentido, a referência à reflexão de Abdelmalek Sayad, que dedicou seus estudos à imigração argelina na França e interpreta a ação de migrar como “um fato social completo” no qual há o emigrante que saiu do seu local de origem e o imigrante que chega ao novo espaço a ser ocupado. Esse processo envolve as condições da saída até a experiência vivenciada no decorrer da sua inserção nos novos espaços ocupados. Nesse caso, essa situação do imigrante japonês, para os okinawanos, emergiu no dia que desembarcaram em terras brasileiras. Assim,

Como Sócrates, o imigrante é atopus, sem lugar, deslocado, inclassificável. [...] Nem cidadão nem estrangeiro, nem totalmente do lado do mesmo, nem totalmente do lado do Outro, o “imigrante” situa-se nesse lugar “bastardo” de que Platão também fala, a fronteira entre o ser e o não ser social<sup>265</sup>.

Na realidade, os imigrantes que partiram de várias comunidades de Okinawa no decorrer do percurso até o Brasil articularam suas formas de identificação com os outros grupos de japoneses como okinawanos e ao chegarem ao Brasil foram confrontados com uma forma de identificação globalizante de japoneses.

Nesse contexto considera-se que os imigrantes okinawanos foram dispersados da sua terra natal e constituíram nos novos espaços uma comunidade que é o produto de inúmeras vivências. O conceito de identidade cultural de Stuart Hall auxilia a pensar como os okinawanos mantiveram no decorrer da viagem e no espaço de colonização fortes vínculos com o espaço de origem e suas tradições. Para o autor:

Elas carregam os traços das culturas das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas não são e nunca serão unificadas no velho sentido, porque elas são irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas” (e não a uma “casa” particular)<sup>266</sup>.

---

<sup>265</sup> SAYAD, Abdelmalek. **Imigração ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo, Edusp, 1998, p.11-16.

<sup>266</sup> HALL, op. cit., 2003, p.88-89.

Nesse sentido, os okinawanos aprenderam a habitar várias histórias e formas de identificação. A identidade social japonesa que é uma classificação homogênea, a identificação social de okinawano que se fortaleceu com o processo migratório e outra forma de identificação foi com o local de destino, como imigrantes da colônia CAPEM. Também negociaram as formas de identificação local das comunidades. Esse processo aconteceu desde a partida dos imigrantes do porto de Kobe, onde famílias de várias ilhas e espaços diferenciados se encontram e formaram o grupo de imigrantes okinawanos.

Os okinawanos enquanto um grupo representado como uma minoria étnica no Japão, no navio articularam elementos culturais de afirmação dessa identificação ligados a origem distinta dos outros nipônicos. Nesse processo os festivais representaram oportunidades que permitiram os okinawanos narrarem a si mesmos frente aos outros grupos como pertencentes a uma coletividade.

FIGURA 19 - APRESENTAÇÕES DE DANÇAS - PORTO DE KOBE – 1960



FONTE: Acervo da família de Yasuhiro Tanaka.



FIGURA 20 - 3ª TURMA - PORTO DE KOBE – 1960



FONTE: Acervo da família de Yasuhiro Tanaka

#### 4.2 DOS PORTOS BRASILEIROS ATÉ A OKINAWAMURA

Na trajetória dos imigrantes okinawanos, no tempo de chegar ao Brasil e ao espaço da colônia CAPEM, as experiências vivenciadas são diversificadas. No entanto, com o mesmo percurso e destino os olhares foram registrando o que alcançavam e as mãos escrevendo nos diários de viagem os acontecimentos e impressões que escolhiam para compor as páginas repletas de memórias significativas.

Quando o navio atracou no Porto de Santos, os primeiros imigrantes haviam navegado cinquenta e dois dias. Desembarcaram do navio *Argentino Maru*, no porto de Santos, aproximadamente 268 (duzentos e sessenta e oito) imigrantes provenientes do Japão com destino ao estado de Mato Grosso. Essas pessoas emigraram com suas famílias, compostas com até nove membros, contendo muitos jovens e crianças. Na lista de desembarque dos passageiros, consta que os chefes das famílias eram agricultores; as mulheres, domésticas; as crianças, estudantes e os imigrantes em idade adulta, também agricultores. Por meio desses dados, pode-se perceber que a maioria dessas famílias seguiram o que previa a legislação



sobre a composição familiar que, deveria ser composta de pelo menos, oito pessoas. Na ficha de entrada dos imigrantes consta o Decreto-Lei nº 7.967, de 18 de setembro de 1945 e o artigo nono, subsidiando os vistos permanentes concedidos às primeiras famílias que chegaram em 1957 até as que chegaram posteriormente na década de 60<sup>267</sup>.

No tempo de chegar, os imigrantes foram recepcionados por okinawanos estabelecidos em Santos com alimentos e bebidas. Em seguida, tomaram o trem com destino à cidade de Campo Grande (MS). No caminho, foi realizada uma parada na estação de Bauru, onde outros patrícios os aguardavam para ofertar o bolinho de arroz, denominado de *oniguri* e um caldo quente – *misso shiru*. Essa ação representa a forma cultural de saudar os imigrantes da mesma origem. No prazer de preparar esses alimentos para os patrícios se mescla a nostalgia e os sabores do tempo passado que estão na memória e são histórias (cultural, social, familiar) que se superpõem.

Os okinawanos estabelecidos no município de Campo Grande também prepararam uma recepção aos imigrantes que chegavam da Província de Okinawa. A organização para atender os parentes e amigos contou com o apoio das pessoas que participavam da Associação *Kyuyo*, compostas por imigrantes *uchinanchus*, estabelecidos no Brasil antes da Segunda Guerra Mundial. Gushiken registrou este momento:

Com a confusão do pós-guerra, as comunicações foram interrompidas e todos se preocupavam com a situação dos parentes de Okinawa, e queriam saber qual a verdadeira situação da terra natal. Atendendo aos pedidos, meus pais fizeram um relato minucioso até altas horas da noite. A sogra do Kamiei, Sra. Kami era da mesma idade do meu pai e eles haviam brincado juntos na infância. O Goro também era da mesma idade e tinha uma grande expectativa de se encontrar com meu pai. Se o Goro soubesse antes que o trem ia passar em Campo Grande, não teria ido até Santos e sua morte poderia ter sido evitada<sup>268</sup>.

Já no relato de memória acima mostra que os *uchinanchus* da primeira turma que chegaram à Campo Grande trouxeram notícias sobre os acontecimentos vividos em Okinawa durante e após a Segunda Guerra Mundial. Para os imigrantes

---

<sup>267</sup> Decreto 7.967 de 18 de setembro de 1945. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/1937-1946/Del7967impressao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1937-1946/Del7967impressao.htm)>. Acesso em: 24 abr. 2016.

<sup>268</sup> GUSHIKEN, op. cit., 2016, p.40.

estabelecidos no Brasil, o pós-guerra estava repleto de muitas incertezas sobre o destino de seus familiares, amigos e conhecidos. O estabelecimento das bases americanas na Província e o retorno das pessoas após o término do conflito mundial estabeleceu inseguranças e incertezas sobre o destino das pessoas. Era importante ouvir as pessoas que haviam vivenciado todo esse processo, pois as informações eram escassas.

O interesse pelos relatos das pessoas estava articulado às notícias desconstruídas sobre os acontecimentos que chegavam e também devido o movimento *shindô-renmei* que ocorreu no Brasil após 1945. Esse movimento espalhou notícias que era mentira que o Japão havia perdido a guerra. Essa questão que interferiu na abertura da imigração, ainda deixava dúvidas sobre os acontecimentos que circulavam em relação à Província de Okinawa.

Os membros do movimento *shindô-renmei*, questionavam e não aceitavam as notícias que circulavam sobre a destituição do Imperador, do seu status de Deus com a derrota na Segunda Guerra Mundial e naquele momento ocorreu a exacerbação do sentimento nacionalista entre alguns japoneses no estado de São Paulo que foram denominados de “vitoristas”. Os japoneses que acreditaram na notícia que circulavam nos jornais, os “derrotistas”, passaram a ser perseguidos pelos “vitoristas”. Ocorreram mortes, atos violentos e outras ações entre os dois grupos. Esses episódios provocaram a intervenção da polícia secreta brasileira.

Sendo assim, diante das vivências no Brasil e dos acontecimentos ocorridos durante e após a guerra e a Batalha de Okinawa, a ansiedade por notícias era algo comum entre muitos okinawanos. O imigrante Hiroshi Gushiken também relata a expectativa de um conterrâneo que não conseguiu esperar pelas notícias e se deslocou até o porto de Santos.

As famílias que chegaram em 1957, na cidade de Campo Grande, faziam parte da primeira turma de imigrantes direcionados para a colônia CAPEM. Foram os primeiros conterrâneos que trouxeram notícias de alguns familiares, amigos e das pessoas que ficaram na terra de origem. Lá receberam informações de que a *Okinawamura* sonhada era muito distante, com baixa qualidade de terra e foram convidados a permanecer na cidade, pois havia muitas terras próximas à venda. Os imigrantes se depararam, na cidade de Campo Grande, com uma colônia estruturada com muitos conterrâneos que se reuniam, fortaleciam o vínculo por meio

da associação e voltavam suas ações para os elementos culturais que faziam parte da formação que receberam.

De posse das informações de que as estradas eram ruins e as terras ficavam muito longe das cidades e, ainda, que havia imigrantes que tinham desistido de cultivar a terras próximas a CAPEM, alguns resolveram fixar residência em Campo Grande. Muitos outros seguiram viagem com seus pertences nos caminhões e partiram para aquele espaço, repletos de expectativas de um novo futuro, com a esperança de fartura nas colheitas dos produtos a serem cultivados. Na família do imigrante Gushiken, os seus pais e um dos seus irmãos permaneceram com os parentes estabelecidos naquela cidade.

Nove caminhões foram disponibilizados pela empresa colonizadora para as famílias da primeira turma continuar a viagem até a *Okinawamura*. As famílias foram acomodadas em cima da carga e levaram em torno de cinco dias para percorrer aproximadamente 700 km até a cidade de Cuiabá, atual capital do Estado de Mato Grosso. Em relação a esse percurso, o Yasuhiro Tanaka, em seu relato de memória, afirma que “toda estrada era de chão, sofreu muito para chegar a Cuiabá”<sup>269</sup>.

A colônia CAPEM, a terra da *Okinawamura*, ficava aproximadamente a quinhentos quilômetros da cidade de Cuiabá em direção à porção norte do Estado e a quase dois mil e cem quilômetros do porto de Santos, aonde os imigrantes chegaram. No percurso até o novo espaço, os imigrantes foram encontrando outros conterrâneos que os incentivavam a desistir das terras da colônia. O sonho de plantar, colher e viver nas terras da colônia CAPEM, para o Hiroshi Gushiken, já se desfez no próprio percurso realizado para chegar ao espaço de ocupação. “Considerando a distância e as condições da estrada, imediatamente cheguei à conclusão de que não existia esperança de progredir no projeto em curto prazo”<sup>270</sup>.

Outros okinawanos, que pertenceram à primeira turma de imigrantes, também tiveram a mesma percepção de Gushiken após se depararem com uma realidade diferente da imaginada e construída, anteriormente, por meio das propagandas e das expectativas de futuro. Estradas repletas de obstáculos para percorrermos, matas a serem abertas para realizarem o cultivo, centros comerciais distantes e falta de estrutura, entre outras dificuldades, além das informações, então duvidosas, sobre a

---

<sup>269</sup> TANAKA, Yasuhiro. Entrevista. Cuiabá (MT), 5 de fevereiro de 2008. (in memorian).

<sup>270</sup> GUSHIKEN, op. cit., 2016, p.40.

fertilidade do solo. Todas essas questões provocaram divisão entre os que pretendiam ficar e trabalhar nas terras em que haviam investido suas esperanças e os que decidiram voltar no dia seguinte para aproveitar os caminhões que estariam retornando. O receio residia na dificuldade oferecida pelas estradas para os caminhões chegarem e a falta de meio de transporte no local, por ser um lugar distante e de difícil acesso. Para alguns, a alternativa de voltar com os caminhões foi decisiva.

O imigrante Gushiken relata que, para retornarem, foi solicitada a permissão do responsável pela colonizadora que os acompanhava, o Higa, que também manifestou a aspiração de voltar, apesar de ter assumido compromisso com o grupo. Após a cisão no grupo, os desistentes passaram a ser liderados pelo Chosin Katsuren. Nesse sentido, pode-se observar que a formação cultural de sentido foi considerada pelo líder do grupo e pelos demais membros. Mesmo diante de tantas incertezas que o novo espaço conferia aos sonhos dos *uchinanchus*, a observação do sentido cultural foi acionada, mas sem limitar as ações dos colonos.

Os membros da cooperativa, inclusive o seu presidente Tokko Higa, ficaram na CAPEM com as famílias que se dispuseram a enfrentar as questões relatadas e a ocupar os seus lotes de terras. Ao líder caberia a função de permanecer com o grupo nas terras. O compromisso assumido desde Okinawa perante os seus conterrâneos não poderia ser desfeito diante das dificuldades que emergiram para o estabelecimento das famílias nos lotes. A formação cultural conferia esse sentido de compromisso em suas ações com seus patrícios, apesar de terem percebido inúmeras dificuldades: a colônia não receberia incentivos governamentais para o cultivo e a abertura das terras, responsabilidades estas delegadas à empresa colonizadora. Embora os proprietários da CAPEM tenham aberto estradas para dar acesso às terras, a demarcação dos lotes e a estrutura foram feitas pelos colonos.

Em consequência, as famílias da primeira, da segunda e da terceira turma foram saindo conforme chegavam os caminhões com os próximos colonos recrutados em Okinawa. As condições de instalação, a saída dos antigos colonos eram questões que não foram discutidas com os próximos colonos e a expectativa da quarta e última turma equivaleu como a da primeira. Mesmo com as notícias que muitos imigrantes não se estabeleceram na área da colônia, o recrutamento de imigrantes em Okinawa continuou e as turmas subsequentes seguiram para o espaço da colônia com suas expectativas.

Enquanto a maioria dos imigrantes da primeira e da segunda buscavam outros percursos migratórios para efetivarem seus sonhos não realizados, ao chegarem ao espaço da *Okinawamura* os imigrantes da terceira e quarta turma estavam navegando e descendo nos portos brasileiros onde os navios ancoravam para conhecer as terras que representavam o sonho de se tornarem proprietários de grandes áreas de terras e proporcionarem para as famílias uma nova vida.

Nos vários tempos de chegar das quatro turmas, respeitando as especificidades de cada uma, o desembarque no porto de Santos em São Paulo foi marcado pela esperança que ainda permanecia no imaginário dos imigrantes. Uma imagem onírica, articulada pelo sonho e pelas propagandas ganhava ênfase agora diante do cenário que se descortinava para os imigrantes até 1960, a esperança ainda estava à frente dos passos. Porém, as imagens que faziam parte das expectativas se tornaram realidade, ao deixarem o navio, conforme mostra o relato de memória de Yasuhiro Tanaka, membro da terceira turma. Em seu diário de viagem, ele recompõe sua expectativa e narra a descida dos imigrantes nos portos que o navio atracou no Brasil até chegar ao seu destino final: o porto de Santos no estado de São Paulo.

No dia 4 de agosto, às 10 horas da manhã, as margens do Rio Amazonas, e às 12 horas na cidade de Belém o navio atracou. Aqui cerca de 255 imigrantes desembarcaram, na frente da fila estavam os imigrantes de Hokkaido e no final da fila os imigrantes de Okinawa, nós desembarcamos com calma admirando a grandiosidade do Rio Amazonas, olhávamos ao redor e tinha só rio e não conseguíamos avistar nem se quer uma ilha devido a sua extensão, um pouco distante daquele ponto ouvimos dizer que havia algumas pequenas ilhas, mas que na verdade essas pequenas ilhas equivalem ao tamanho de “Kyushu”, não conseguíamos nem imaginar o quão grande essas ilhas eram.

O porto de Belém tem capacidade e liberdade para receber navios de vários tamanhos, todos acharam interessante isso e ficamos mais uma vez impressionados, nesse dia fomos ao correio e a uma casa de telefone para mandar um sinal e um telegrama. Todo o diário que comecei a escrever desde julho tentarei enviar também<sup>271</sup>.

Na estruturação do conjunto de suas lembranças, Yasuhiro Tanaka destaca a organização dos imigrantes para descerem do navio por meio da origem comum das ilhas que pertenciam tendo como referência as províncias: Hokkaido e Okinawa. Relembrando que esses dois grupos sempre foram considerados minoritários no

---

<sup>271</sup> TANAKA, op. cit, 1960, não.p.

Japão. Em Hokkaido os *ainus* e em Okinawa os *uchinanchus*. Essa representação é apoiada na história vivida do narrador e do grupo que se identifica, mas é o resultado externo das diferenças culturais que emergem na organização dos imigrantes no navio. São situações que já existiam e tornaram pertinentes à convivência social dos grupos no sistema aprendido.

Pelo relato acima depreende-se que a organização dos imigrantes por origem dos grupos é uma situação significativa em relação à identidade, mesmo sendo todos cidadãos japoneses. Esta concepção enraizada na forma de pensar o outro e a si mesmo migra para o Brasil com os imigrantes. Portanto, a ancoragem organizacional dos imigrantes nos grupos acima citados mostra a persistência da diferença cultural na convivência do cotidiano no navio, que é transposta para as terras brasileiras. Assim, os elementos culturais acionados nos festivais no decorrer da viagem fortalecem o vínculo entre os grupos e são definidores da fronteira existente.

Observa Joël Candau, que a referência à origem consiste em uma invariante cultural cujas mudanças para novos começos não são concebíveis. A esse saber acionado e vivenciado pelos imigrantes incide o sentimento de lealdade às tradições antigas que não concebe a substituição desse tempo por outro em relação à origem<sup>272</sup>.

Na trajetória dos imigrantes, descer no porto de Belém no estado do Pará e visualizar o Rio Amazonas e a capacidade fluvial do mesmo impressionou os imigrantes, pois diante dos olhos as águas e as ilhas comparadas com as que conheciam eram bem maiores. Eles também se depararam com a possibilidade de comunicação com os parentes que ficaram em Okinawa. O imigrante Tanaka relatava as experiências vivenciadas em seu diário de viagem e encaminhava os relatos para Okinawa mostrando que o sonho era possível até aquele presente momento. No decorrer da viagem, Yasuharo Tanaka assim relata sobre sua experiência na cidade do Rio de Janeiro:

Às 24 horas da noite embarcamos de novo e navegamos alguns dias pelo mar brasileiro até a chegada no dia 11 de agosto a um hora da manhã no porto do Rio de Janeiro. As luzes da cidade nos receberam e adentramos a madrugada no ponto da cidade. Após o café da manhã por volta das oito horas da manhã a nossa permissão de desembarque foi concluída. Eu e minha família e mais outras seis pessoas que estavam a bordo conosco e

---

<sup>272</sup> CANDAU, op.cit., p.95-97.

o Sr. Takayoshi, fomos até o famoso morro do Pão de Açúcar e subimos a morro com o bondinho. Eram construções e estruturas que nunca tínhamos visto antes e ficamos todos impressionados, a vista de cidade e do porto de cima do morro é linda, de lá podíamos ver também outro morro, o Corcovado que também tem a estátua de Cristo que é conhecido como o símbolo do Rio de Janeiro (essa estátua possui 30 metros de altura), aqui podemos entender porque o porto do Rio é considerado como um dos três belos portos do mundo. E mistura da urbanização com a natureza faz do Rio de Janeiro uma linda cidade. As 16h00 votamos ao navio e amanhã chegaremos ao porto de Santos<sup>273</sup>.

A expectativa do imigrante Yasuhiro Tanaka estava se realizando naquele momento ao conhecer o Rio de Janeiro, ao se deparar com edificações, monumentos e belezas naturais que havia visto nas propagandas. O horizonte de expectativa no decorrer dos passeios só aumentava a projeção do futuro idealizado ainda nas terras de origem. A curiosidade como parte da expectativa impulsiona os imigrantes a descenderem e conhecerem os espaços pelos quais o navio aportava. Yasuhiro Tanaka também registra em seu diário o tempo de chegar ao Porto de Santos:

12 de agosto, o tempo está ensolarado, sexta-feira, depois de 40 dias desde a partida do porto de Yokohama, as 8h00 da manhã desse dia chegamos ao porto de Santos, passamos sem problemas pela alfândega e pela imigração, como sempre prestativo os atendentes do navio passaram pelas cabines passando informações sobre o nosso desembarque o como deveríamos fazer a conversão da moeda e os pontos de atenção. A conversão do dólar é de 180 contos para cada dólar, começamos a nos preparar para desembarcar, a inspeção alfandegária começou já as 7h00 da manhã, as 6h00 desembarcamos e juntamente com o Sr. Yamaya, o Sr. Matayoshi e o Sr. Yasusato decidimos ir tomar um gole de café em uma cafeteria que tinha no porto. O café daqui é tão denso quanto uma dose de shoyu, e aqui eles chamam de “xícara”, no começo fiquei um pouco espantado com o tamanho da xícara, mas pela primeira vez na vida tomei o café brasileiro que estava muito bom<sup>274</sup>.

Em relação ao fragmento das memórias do imigrante Tanaka, o café surge como um elemento importante tão acoplado à imagem do Brasil pelas propagandas que sentiram vontade de experimentar o seu sabor, pois nas propagandas este produto interligava as terras à sua qualidade e fertilidade.

Diante de riscos e incertezas os recém-chegados reagem de forma diferente: uns ficam aguardando para embarcarem no trem que tinha como destino a cidade

---

<sup>273</sup> TANAKA, op. cit., 1960, não p.

<sup>274</sup> Ibid.



de São Paulo e outros saem para explorar a cidade do Rio Janeiro ou beber café, o símbolo do Brasil.

Nesse processo de desembarque em terras brasileiras o imigrante Shinkun Chibana, membro da quarta turma, também narra a sua experiência ao pisar em terras brasileiras da seguinte forma: “Após 54 dias, o navio *Tjitjalengka* atracou no porto de Santos do Novo Mundo, Brasil. Estávamos no dia 10 de outubro de 1960. Senti imenso alívio e meu peito se encheu de esperanças ao pisar pela primeira vez em terras brasileiras” <sup>275</sup>.

*Shinkun Chibana*, ao utilizar a expressão “imenso alívio” ao desembarcar no Brasil expressa que por trás do sonho havia o medo de não conseguir a sua concretização e que estar o Brasil já aumentava a esperança de realização das projeções idealizadas ao mesmo tempo em que conferia vigor especial à decisão de migrar.

Nas diferentes formas de chegar, independentemente do espaço e do tempo, as ações, sentimentos, acima relatados, representam uma forma de conferir se a expectativa inicial se relaciona com as primeiras imagens que surgem frente aos olhos dos imigrantes. No decorrer da viagem, a expectativa ainda move os imigrantes a seguirem o percurso que os levariam até a CAPEM. Nesse momento, já não havia a expectativa dos okinawanos em receberem notícias após a Guerra dos seus conterrâneos. Não há nos relatos referências a procura por notícias pelos patrícios estabelecidos no Brasil sobre a Batalha de Okinawa com os membros da quarta turma.

Visualizando as plantações pelas quais o trem passava, as expectativas aumentavam em relação ao novo espaço que iriam ocupar.

Mas nessa terra três vezes maior do que onde morávamos, vamos viver.... que para onde você olhar irá ver grandes campos e grandes plantios, paisagens onde o campo se encontra com o céu como se fosse um mar, é uma paisagem que ficamos abismados de ver pela sua beleza. Durante a viagem a única coisa que víamos pela janela eram campos e mais campos, tem horas que eu não sabia se o que eu estava vendo era real ou era coisa do meu subconsciente, as 06h00 da manhã do dia seguinte partimos de onde estávamos, mas a paisagem mudou um pouco e pude ver muitas montanhas ao meu redor, de Campo Grande à Cuiabá são 800 km, e depois disso são mais 500 km até o nosso destino final, nesse momento eu pude sentir na pele a dimensão do Brasil<sup>276</sup>.

---

<sup>275</sup> CHIBANA, op. cit., p. 20.

<sup>276</sup> TANAKA, op. cit., 1960, não p.

Conforme o relato acima, os imigrantes de Okinawa se surpreenderam com a dimensão do país, pois tiveram que percorrer aproximadamente 2.200 quilômetros para chegarem ao espaço da *Okinawamura*. Passaram pelas terras cultivadas no estado de São Paulo e pela janela do trem foi possível ver as plantações de café e os campos cultiváveis que percorreram até chegarem ao município de Campo Grande (MS). No decorrer dessa viagem a paisagem se modificou só em alguns espaços, mas a maioria do percurso foi entre terras que faziam parte da planície.

A atividade econômica predominante no Estado de Mato Grosso pelo Censo Agrícola de 1960 era a agricultura e a agropecuária. As extensões de terras que continham estabelecimentos com única administração ainda não eram produtivas, prevalecendo às propriedades acima de 1000 (ha) em relação à área total. Vejamos o quadro fundiário da época abaixo:

TABELA 7 - CONCENTRAÇÃO DE TERRAS - MT – 1960

Nº de Ordem	Grupo de área total (ha)	Nº de estabelecimentos	Área (ha)
1	Menos de 10	2,984	15.605
2	10 a menos de 100	11.751	389.410
3	100 a menos de 1000	7.345	2.696.248
4	1.000 a menos de 10.000	4.038	12.357.881
5	10.000 a mais	583	12.243.425
6	100.000 a mais	5	944.010
	Totais do Estado		28.646.579

FONTE: IBGE – Censo Agropecuário 1960.

Segundo os dados do Censo Agropecuário de 1960, Mato Grosso ainda não havia sido dividido e possuía 1. 260.347,977 mil km<sup>2</sup>, sendo 357.145,531 mil km<sup>2</sup> – referentes às terras do atual Mato Grosso do Sul e 903.202,446 mil km<sup>2</sup> – correspondentes às terras do atual estado de Mato Grosso. Os dados levantados mostram que em relação à área ocupada, prevaleciam as propriedades que possuíam entre 10 ha e 100 ha e que aproximadamente 22% do território mato-grossense era ocupado por propriedades, dentre esses estabelecimentos comerciais nos grupos cinco e seis, somam juntos 85%, na sua maioria de terras destinadas à agropecuária.

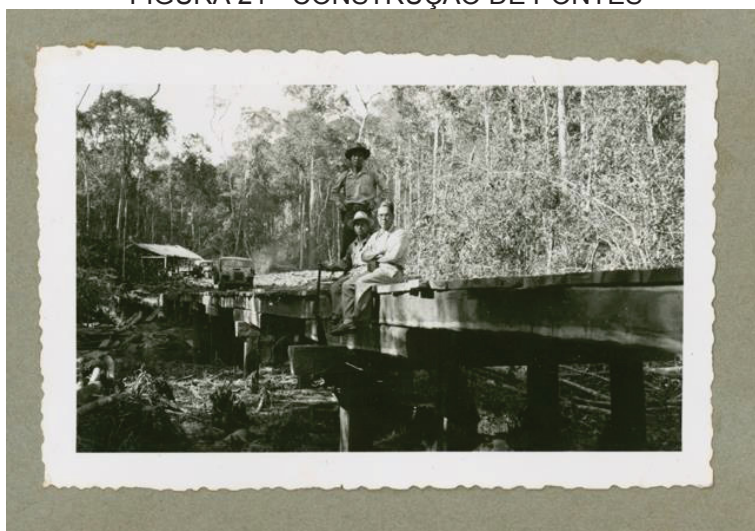
Diante desta configuração geográfica e produtividade das áreas de terras não havia cidades entre Cuiabá e o espaço da colônia CAPEM. As estradas eram de

terra e não havia infraestrutura suficiente para auxiliar a ocupação dessa área, de forma que ao chegarem em Cuiabá os imigrantes foram informados de que:

Cuiabá seria a última cidade onde poderíamos fazer compras. Ali ficamos por dois dias, aproveitando para comprar todas as coisas necessárias para passarmos os primeiros meses. Enfim, na manhã do terceiro dia, relocalizamos todas as bagagens dos três caminhões, para acomodar móveis velhos trazidos de Okinawa, instrumentos agrícolas, ferramentas para carroça, além das novas aquisições feitas em Cuiabá. Sobre todas essas bagagens, acomodamo-nos todos e seguimos rumo ao destino final: Colônia CAPEM<sup>277</sup>.

Independentemente da turma, no tempo de chegar ao espaço da colônia, o trabalho com a terra seria o de abertura e derrubada das matas. Para tanto, a aquisição de provisões teria que durar meses, pois a distância para abastecer as famílias de gêneros alimentícios era de seiscentos quilômetros e no período de chuvas levava aproximadamente trinta dias ou mais para realizarem o percurso de ida e volta à Cuiabá. Entre a colônia CAPEM e Cuiabá não havia nenhum local de comércio de produtos alimentícios, e os jipes disponibilizados pela Colonizadora Rio Ferro dos *naichis* ficavam aproximadamente cem quilômetro de distância da CAPEM. As estradas foram abertas pelos imigrantes. Em relação ao tempo de chegar a imagem abaixo mostra o trabalho realizado.

FIGURA 21 - CONSTRUÇÃO DE PONTES



FONTE: Acervo da família Matsubara<sup>278</sup>.

<sup>277</sup> Ibid.

<sup>278</sup> O autor da foto foi Paulo Matsubara e pertence ao acervo da família Matsubara referente a abertura das terras na década de 50.

As primeiras turmas tiveram que trabalhar também na construção de pontes e balsas que completaram as vias de comunicação até a área de ocupação e esse trabalho foi realizado de forma coletiva, conjuntamente com os japoneses (*naichis*) da colônia Rio Ferro. Portanto, a primeira turma de imigrantes encontrou os lotes de terras cobertos de mata fechada e para iniciar o cultivo da terra primeiramente utilizaram o método da coivara, pelo qual se realiza a queima da mata e a retirada dos tocos para plantar as sementes que levavam em suas bagagens. Porém o conhecimento que tinham da terra em Okinawa não foi suficiente ao se depararem com terras de constituição diferente.

O potencial de prosperidade do local onde foi estabelecida a *Okinawamura* que aparecia nos relatos dos imigrantes atrelado à fertilidade do solo e ao tipo de cultura adotada para o projeto, a *hévea brasiliensis* foi substituído pela falta de perspectiva de melhoria de vida em curto prazo, o que era fundamental para muitos okinawanos que não tinham recursos para manter a família sem retirarem o sustento pelo cultivo da terra e a mobilidade espacial se efetivou. Ressalta-se também que os okinawanos vivenciaram tempos diferenciados no decorrer do seu deslocamento para a *Okinawamura* e no estabelecimento desse grupo em terras brasileiras de forma que os relatos de memória proporcionam múltiplas interpretações sobre o tempo de chegar, permanecer e/ou partir da CAPEM.

#### 4.3 MÚLTIPLOS PERCURSOS MIGRATÓRIOS

Os percursos migratórios dos imigrantes okinawanos para outras regiões mostram que muitos dentre estes continuaram a busca do sonho que construíram antes de saírem das ilhas de Okinawa, de forma que a esperança continuava à frente das suas ações. Os atores sociais que chegaram à colônia CAPEM em momentos diferentes e partiram para outros locais no Brasil, como para a cidade de Campo Grande, e outros espaços formaram redes que influenciaram o fluxo migratório das famílias que tinham como destino a colônia CAPEM. Nesse processo, os conterrâneos auxiliaram nas múltiplas trajetórias desses imigrantes como uma forma de ajudar as famílias a superarem as limitações encontradas no espaço da *Okinawamura*.

Além de conhecer a importância das redes migratórias no deslocamento dos imigrantes para o Brasil, é fundamental perceber como a intercomunicação cultural também orientou o movimento dos okinawanos após a imigração e no fluxo migratório que se estabeleceu a partir da colônia CAPEM para outros espaços, como para as cidades de Campo Grande, Cáceres, Cuiabá, Tangará da Serra e outros municípios.

Considera-se que, no caso dos imigrantes japoneses procedentes de Okinawa, o histórico das migrações anteriores para as regiões próximas de Okinawa facilitou a orientação para a intensificação da mobilidade espacial no Brasil. De um lado, trata-se de um deslocamento em cadeia, no qual as informações eram repassadas por conterrâneos, parentes e outros, sobre as possibilidades de se alcançar os sonhos refeitos no processo migratório. Por outro lado, com novos projetos de vida, os atores sociais, para orientar as suas ações de migrar, passaram a usar estratégias que mobilizaram conhecimentos apropriados a fundamentar a autonomia de cada um no processo de ocupação de novos espaços.

Em relação a esses projetos de colonização, no relatório do Departamento de Terras, Minas e Colonização do Estado de Mato Grosso, de 1954, o diretor José Villanova Torres asseverou que “o papel a ser desempenhado por essas colonizadoras é o de verdadeira ponta de lança da civilização, o de precursores do progresso. Suas reservas, entretanto, suportarão o ônus da empreitada? O tempo não-lo dirá?”<sup>279</sup>.

Essa forma de pensar a colonização demonstra o descrédito do diretor do departamento em relação aos projetos que sofreram a interferência política da Comissão de Planejamento da Produção na aprovação das áreas e das empresas. De modo geral, o governo estadual ao conceder as glebas não realizava estudos prévios para planejar a ocupação da área. A solução dos problemas pela abertura das estradas e com o cultivo das terras foi pensada pelos proprietários das colonizadoras ou pelos colonos que não tinham conhecimento técnico sobre o solo e o cultivo da *hévea brasiliensis*.

Portanto, do ponto de vista da política de colonização empregada pelo governo estadual no início da década de 50, o sucesso dos empreendimentos

---

<sup>279</sup> Relatório das atividades desenvolvidas pelo Departamento de Terras, Minas e Colonização do Estado de Mato Grosso, 1954, p. 29-30.

dependeria do investimento privado sem levar em consideração a dimensão humana que envolvia esses projetos. Os colonos da CAPEM vivenciaram situações que afetaram suas vidas, como estradas precárias que não possibilitavam o escoamento e a venda das colheitas para garantir-lhes sobrevivência. Ainda havia as doenças tropicais, como a malária e não existia atendimento médico próximo à colônia de forma que tinham de percorrer 500 km até a cidade de Cuiabá para chegarem ao hospital. Essa distância também prejudicava o abastecimento de gêneros alimentícios das famílias. Nesse contexto, muitas pessoas decidiram migrar para outras regiões na busca de sobrevivência.

O regresso dos okinawanos da primeira turma que desistiram da CAPEM, foi realizado pelos caminhões em que as famílias chegaram à colônia. Eles retornaram para a cidade de Cuiabá com o intuito de procurar terras nas quais o grupo poderia recomeçar suas vidas, com suas famílias e seus conterrâneos. A confiança estava na rede social formada entre os imigrantes e os seus descendentes estabelecidos no Brasil, pois contavam com a certeza de que teriam apoio e informações. Ao retornarem para Cuiabá, os imigrantes procuraram o presidente da Associação dos Japoneses que lhes indicou uma área de terras, próxima à Bolívia, pertencente atualmente ao município de Cáceres<sup>280</sup>, que fica aproximadamente 214 km de distância de Cuiabá. A informação era de que nesta área havia vários japoneses que tinham adquirido lotes e estavam formando uma colônia.

---

<sup>280</sup> O município de Cáceres está situado no Estado de Mato Grosso, localizado na região Centro-Sul. E faz fronteira com a Bolívia.



FIGURA 22 - OKINAWANOS NA COLÔNIA DE CÁCERES



FONTE - Acervo particular da Família Gushiken.

O importante para essas famílias que buscavam migrar para outros espaços era conseguir áreas de terra que fossem férteis e próximas de centros urbanos. O sonho de obter lotes que lhes possibilitasse plantar, colher e comercializar os produtos era carregado das expectativas refeitas e direcionadas para aquele espaço. O acionamento da rede ultrapassou os limites da colônia e permitiu que as famílias migrassem para espaços onde existiam conterrâneos. O imigrante Gushiken relata que a cidade de Cáceres o impressionou por ser organizada e sem lixo. Outra observação sua foi sobre “uma senhora japonesa que todos os dias de manhã vendia, em um carrinho de mão, verduras plantadas por ela na periferia” <sup>281</sup>. Por meio desse fragmento de relato, percebe-se como a tática de sobrevivência daquela senhora que vendia suas verduras foi significativa para o imigrante Hiroshi Gushiken, pois representava que naquele espaço havia solo fértil e meio de comercializar a produção.

As famílias permaneceram uma semana na cidade de Cáceres e depois atravessaram o Rio Paraguai por meio de uma balsa para atingir as terras da colônia que estava se formando. A cidade Cáceres (MT), naquele momento, exportava sua produção por meio do Rio Paraguai até a cidade de Corumbá no atual Mato Grosso do Sul. A proximidade com o Rio Paraguai e com o centro comercial foi fundamental para que alguns okinawanos, que embarcaram no porto de Kobe no Japão com

<sup>281</sup> GUSHIKEN, H. op. cit., 2016, p.45.



destino à colônia CAPEM mudassem a direção da sua trajetória e se estabelecessem nesse novo espaço de colonização. No entanto, após aproximadamente um ano, a família do Gushiken, ao visitar a cidade de Campo Grande, decidiu migrar e estabelecer residência próxima à de seus parentes e conterrâneos. As outras famílias que migraram para Cáceres permaneceram no município. A mobilidade de muitos okinawanos foi intensa na busca de um local para sobreviver e morar junto dos seus. Nesse processo, a utopia da *Okinawamura* foi revitalizada e direcionada para diversas áreas de terras nas quais havia pessoas com a mesma origem.

Outra experiência que também esclarece o fluxo migratório dos imigrantes para outros espaços no estado de Mato Grosso é a dos membros da família Tanaka, que faziam parte da terceira turma de imigrantes que chegou à colônia. Assim, na década de 60, as éssuas da família Tanaka também fizeram o mesmo percurso da primeira turma de 1957. Abaixo, o imigrante Yasuhiro Tanaka relata sua experiência de migrar da CAPEM para a colônia em Nova Olímpia.

Naquela época chegamos a Santos. Pegou trem e foi para Campo Grande onde ficou duas semanas e pegamos caminhão. Toda estrada era de chão. Sofreu muito para chegar a Cuiabá.  
Em Cuiabá fiquei na chácara de Hushiken para depois chegar ao destino. Amigo Hushiken falou para meu pai não ir que lá era muito ruim. De fato para entrar na CAPEM nós éramos a 3ª turma. Chegava lá e a segunda turma aproveitou o caminhão para sair. Ficamos um mês e meio mais ou menos, meu pai aproveitou o caminhão que chegava com a quarta turma para ir embora, meu pai arrumou um lugar em Nova Olímpia, lá tinha um japonês que arrumou para meu pai um local para ficar devido à fama ruim da CAPEM. Fiquei em Nova Olímpia mais ou menos um ano, porque plantou mantimentos e nessa época [...] <sup>282</sup>.

Por esse relato do imigrante Yasuhiro Tanaka percebe-se que as dificuldades em relação ao deslocamento até o espaço da colônia foram as mesmas vividas pela primeira turma de imigrantes em 1957 e pelas terceira e quarta em 1960. No entanto, a família do Tanaka, juntamente com outras que chegaram naquele momento, permaneceram pouco tempo nas terras da CAPEM. Para esta turma, o tempo de chegar e o de sair estiveram relacionados com a entrada de diversas turmas na colônia. Como relata Tanaka, muitas famílias aproveitavam a chegada de outros grupos para colocarem seus pertences nos caminhões e saírem da CAPEM.

---

<sup>282</sup> TANAKA, Yasuhiro. **Entrevista**. Cuiabá (MT), 5 de fevereiro de 2008.

O fluxo das famílias continuou intenso nas turmas que sucederam a primeira e as questões que envolviam a mobilidade espacial estavam relacionadas com as questões já mencionadas anteriormente, como a baixa qualidade da terra e a distância das terras de centros urbanos onde pudessem vender os produtos para sobreviverem. Já os colonos que ficaram no espaço da colônia CAPEM e tentaram cultivar vários produtos agrícolas, não conseguiram colheitas satisfatórias. Shinkun Chibana relata sua experiência no tempo de chegar:

Chegou a CAPEM, porém se deparou com uma terra e vegetação totalmente diferente do que tinha sido informado. Não estava conseguindo produzir o seu alimento principal que era o arroz e grãos, entrava um dia novo e passava esse dia e as únicas coisas com que conseguiam se alimentar era com grão gandu e mandioca, e para piorar todo o sal, pasta de feijão “missô” e óleo que havia trazido do Japão chegou ao fim, e para conseguirem fazer comprar tinham que percorrer uma distância de 600 km até Cuiabá, mas para isso era necessário o pagamento de um carro, gasolina e motorista. A vida cotidiana tinha se tornado difícil com a situação financeira e todos estavam enfrentando muitos problemas<sup>283</sup>.

O projeto do governo propunha o cultivo da seringueira em seu *habitat* nativo e a extração do látex demorava em torno de dez anos, então, a alternativa que os okinawanos encontraram foi a do cultivo de outras culturas, como o arroz, que seria produzido tanto para consumo doméstico familiar como para comercialização. Como o solo não era fértil, as sementes plantadas não produziram o suficiente para o consumo próprio e tampouco para a venda, então as famílias passaram a enfrentar uma série de dificuldades principalmente em relação à aquisição de produtos alimentícios para a sobrevivência. Além de não conseguirem obter os alimentos da terra para consumo próprio e vender o excedente tinham despesas para adquirirem os alimentos na cidade de Cuiabá que ficava aproximadamente quinhentos quilômetros de distância da área ocupada. Os carros disponíveis para fazer o deslocamento eram de propriedade da Empresa Colonizadora Rio Ferro que ficava a cerca de 100 km de distância.

O abandono dos lotes de terra trouxe consequências para a maioria que optou por partir porque a posse da terra não se efetivou e o investimento realizado desde o deslocamento da província de Okinawa foi perdido. Pelo acordo estabelecido entre a empresa colonizadora e o governo do estado, o título de posse

---

<sup>283</sup> CHIBANA, op. cit., 2015, p. 168.

definitivo somente seria expedido após a ocupação e cultivo efetivo dos lotes por cinco anos. Já para obter o título provisório era necessário realizar a medição dessas áreas de terras, trabalho que acabou gerando outro fluxo migratório para a área ocupada.

O estado era carente de pessoas para a medição dos lotes. Então, Naomassa Uemura, que exercia essa profissão, auxiliou algumas famílias *okinawanas* nesse trabalho e ensinou esse ofício a Yasuhiro Tanaka e ao irmão deste. Naomassa Uemura havia migrado para a cidade Cuiabá em 1953 para exercer essa profissão.

A decisão de Uemura de migrar para o estado de Mato Grosso para trabalhar com medição de terras se entrelaçam às propagandas realizadas pelas colonizadoras Rio Ferro e CAPEM, no interior dos estados de São Paulo, Paraná e outros. Mato Grosso era representado como um Eldorado, onde as terras eram férteis e lugar em que todos teriam um futuro promissor. Nessa perspectiva, inúmeros nipônicos, independentemente do grupo étnico, migraram para Mato Grosso, tendo por expectativa a busca de uma vida melhor para seus familiares. O fluxo de japoneses que se deslocaram ou adquiriram propriedades no tempo da especulação de terras em Mato Grosso, foi significativo. É o caso do Uemura, que, no fluxo migratório, veio para trabalhar como agrimensor, na frente de trabalho aberta com a venda de terras. Em relação à medição de terras Tanaka relata que:

Conheceu Uemura que era agrimensor e chamou nós para fazer medição e gostou muito de Tangará. Terra muito boa tinha 07 casas cobertas de sapé. Aí gostou de terra e conheceu Tanashita que falou para meu pai ficar com terra que era barato demais. Aí meu irmão sofreu muito para fazer medição. Carregava mantimentos e aparelhos e andava até 50 km a pé para chegar ao local para ele fazer medição. Ele fazia medição para ganhar dinheiro e gostou muito da terra de Tangará. Meu pai comprou 50 alqueires. Era como se fosse dado. Pagava quando pudesse e, na compra, já pegava escritura.

E foram para Gleba São Domingos que tinha sete casas. Plantava mantimentos e café. Começou a plantar poncã e usar muito veneno. Apreendi a fazer enxerto e fez 15 mil mudas e começou a vender para Tangará<sup>284</sup>.

A família do Tanaka teve uma trajetória diferente das outras da CAPEM. O caminho percorrido se articula ao fluxo migratório da colônia e seu refluxo em outros espaços de Mato Grosso. Yasuhiro Tanaka, ao aprender a exercer a agrimensura em parceria com o Naomassa Uemura, passou a conhecer diversas áreas de terras

---

<sup>284</sup> TANAKA, Yasuhiro. **Entrevista**. Cuiabá (MT), 5 de fevereiro de 2008.

e surgiu a possibilidade de adquiri-las em outros espaços de Mato Grosso, como os pertencentes ao município de Barra do Bugres.

No início da década de 60, o município de Barra do Bugres (MT), que pertencia ao atual município de Tangará da Serra (MT), foi recortado em várias glebas. No total, cinquenta e quatro foram identificadas por estudos recentes. Essas glebas totalizaram uma área de 344.738 hectares, sendo que trinta dessas, que perfaziam 184.531 hectares, pertenciam a japoneses<sup>285</sup>. A maior parte delas foi vendida a japoneses provenientes das ilhas centrais do Japão que haviam migrado para o Brasil antes da Segunda Guerra Mundial e oriundos dos estados de São Paulo e Paraná. Esse grupo também é constituído por japoneses que tinham desistido dos seus lotes situados na Gleba Rio Ferro e por famílias da CAPEM. A gleba que os okinawanos se dirigiram foi a de São Paulino, de propriedade de Sussumo Nakamura. Para o imigrante Yasuhiro Tanaka, “a Gleba São Paulino, dentro de Tangará, era a melhor terra de Mato Grosso e plantava café. Terra roxa muito boa. Hoje virou canavial. Se CAPEM tivesse terra boa igual Tangará, iria produzir muito”<sup>286</sup>.

A família Tanaka, bem como outras famílias que se estabeleceram nessa área, conseguiu produzir frutos e café, que se tornou, inicialmente, o cultivo principal. Também plantaram diferentes culturas para comercializarem nas proximidades, como o arroz. Abaixo segue uma imagem do café colhido e ensacado para a negociação pela família Tanaka na Gleba São Paulino.

---

<sup>285</sup> OLIVEIRA, Carlos Ednei. **Migração e Escolarização**: História de instituições escolares de Tangará da Serra, Mato Grosso – Brasil (1964 -1976). 2009. 335f. Tese (Doutorado em Educação) – Instituto de Educação, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2009, p. 61-63.

<sup>286</sup> TANAKA, Yasuhiro. **Entrevista**. Cuiabá (MT), 5 de fevereiro de 2008.

FIGURA 23 - FAMÍLIA TANAKA NA GLEBA SÃO PAULINO



FONTE: Acervo particular da família Tanaka.

FIGURA 24 - COLHEITA DE CAFÉ



FONTE: Acervo particular da família Tanaka



As imagens acima mostram os okinawanos, que migraram para áreas de terras pertencentes ao município de Tangará da Serra. Eles conseguiram obter sucesso na colheita de café, realizando o sonho que não concretizaram nas terras da *Okinawamura*. Muitos dos imigrantes da CAPEM, auxiliaram no desenvolvimento de vários municípios, como foi o caso da família Tanaka. A política de colonização privada, empreendida pelo governo estadual, representou a oportunidade para os imigrantes e seus descendentes investirem os recursos disponíveis naquele momento. As áreas de terras tinham, aproximadamente, de 4.000 a 9.900 hectares. Muitos não chegaram a tomar posse dessas terras. Outros, com a morte de um dos seus conterrâneos, abandonaram os lotes<sup>287</sup>. O fluxo de famílias migrantes, que pertenciam a várias comunidades no Japão, cresceu nesse período no norte do estado de Mato Grosso. Já a família Tanaka continuou seus investimentos e alguns descendentes residem até o presente momento no município de Tangará da Serra (MT).

Em relação à experiência de vida na CAPEM, Yoshiju Yamauchi tem uma trajetória diferente, sobretudo, porque sua família ficou na área de terra da sua família. Ele rememora esse tempo, relatando que a colonizadora prometera cinquenta hectares para cada família composta de, no mínimo, oito membros e que “derrubava o mato, mas cada um se virou e não deu a terra de 50 hectares para cada chefe de família. Todo mundo doente ia embora. Ninguém avisou que o terreno era ruim. Na CAPEM, tinha 15 famílias”<sup>288</sup>. As expectativas constituídas se diferenciavam muito da realidade enfrentada, mas na esperança de dias melhores algumas famílias permaneceram em seus lotes, enfrentando as dificuldades que se apresentavam. Foram se adequando e o contato com as pessoas do local foi imprescindível nos caminhos percorridos. A filha do imigrante Shinkun Chibana, Yoko Chibana Yamauchi, também relata sua experiência ao migrar para a colônia por três anos.

Veio em 1960 junto com a família: Shinkun Chibana (pai), Keiko Chibana (mãe), Reiko Chibana (irmã), Issao Chibana (irmão), Mieko Chibana (irmã) Sunao Chibana (irmão). Não sabia por que veio aqui. Em Okinawa a ilha era pequena. Tinha sonho de conhecer Brasil grande para tocar a vida. Foi

---

<sup>287</sup> OLIVEIRA, Carlos Ednei. Tangará da Serra–MT: uma história de colonização privada. IN: BARROZO, João Carlos. (Org.) **Mato Grosso do sonho à utopia da terra**. Cuiabá: EdUFMT/Carlini & Caniato Editorial, 2008. p181-204.

<sup>288</sup> YAMAUCHI, Yoshiju. **Entrevista**. Cuiabá (MT), 5 de agosto de 2014.

para a CAPEM e pegou malária lá. Todos ficaram doente. Pensou que ia morrer todo mundo. Entrou dez famílias juntas em 1960 e saiu em 1963. Em duas semanas morreu quatro pessoas das famílias que vieram no navio. Criança também morreu. Papai resolveu sair. Foram para uma fazenda cultivar e plantar arroz com contrato para dois anos – CAPEM Branco. Depois de lá cada família foi para um lugar. Tudo era plantado no sistema meeiro.. Não sobrava dinheiro e estava devendo o que pegou fiado. Depois meu pai resolveu ir para Campo Grande e depois para São Paulo – Vila Carrão<sup>289</sup>.

Yoko Chibana Yamauchi, primogênita da família Chibana, migrou com doze anos de idade para a colônia CAPEM com sua família. No dia da entrevista ela estava com sessenta e nove anos e dentre as vivências, narrou as doenças que as famílias contraíram na colônia como a malária. A narradora também reconstituiu a trajetória da sua família. Após os infortúnios vivenciados na colônia, a família Chibana foi buscar novas oportunidades em terras mato-grossenses. Juntamente com outras famílias, aceitaram trabalhar em uma fazenda, mas as condições também não permitiram que conseguissem honrar suas contas. O sistema meeiro citado pela narradora significa que o dono da plantação de arroz dividia com os trabalhadores tanto os gastos quanto as receitas do cultivo do arroz. Por esse sistema, as famílias não conseguiam pagar o que gastavam de mercadorias nos locais de venda devido os custos do sistema.

Diante desta situação, a migração em busca do sucesso na vida se tornou uma tática dessas famílias em terras brasileiras ao preverem saídas para as situações encontradas. O caminho para os municípios de Campo Grande (MS), Cuiabá (MT) e São Paulo (SP) foram escolhidos por meio da ação das redes familiares e dos conterrâneos que encontravam empregos, disponibilizavam alojamentos para que alcançassem o sucesso esperado. Portanto, as oportunidades de trabalho emergiram em outros municípios onde havia imigrantes de Okinawa já estabilizados e que auxiliavam as famílias que saíram da colônia CAPEM. Essa questão será abordada no item sobre a solidariedade entre os imigrantes e descendentes de okinawanos denominada de espírito de *chimugukuru* e de *icharibachode*.

Nesse processo social de sobrevivência, os colonos se depararam com fragilidades e dificuldades nas áreas de comunicação, alimentação e cultivo da terra,

---

<sup>289</sup> YAMAUCHI, Yoko Chibana. **Entrevista**. São Paulo (SP), 10 de setembro de 2017.



entre outras. Nesse contexto também comparece a oportunidade de manterem a inter-relação com outras pessoas, não são somente os *naichis*, mas diversos grupos sociais que estão na fronteira e em tempos históricos diferentes. Conforme assevera Martins (1997), é na fronteira do humano que ocorre o encontro e o desencontro e a alteridade separa o “nós” dos “outros”. A percepção dos outros aumenta e, nesse encontro, há homens e mulheres de diversos grupos que se deslocam em busca de um novo tempo carregados de expectativas, muitos dos quais já estabelecidos nessas áreas de expansão da fronteira.

Os okinawanos, como tantas outras pessoas que migraram para estas áreas de colonização, reinventaram-se e representaram a ponta de lança da civilização para as políticas públicas que pensaram o desenvolvimento dessas áreas na perspectiva econômica, ou seja, na ocupação das terras devolutas por imigrantes recrutados pelas empresas privadas e que tinham o compromisso de desenvolver projetos específicos, conforme as orientações do governo federal e estadual. No entanto, tanto a política da SPVEA quanto a do governo estadual da época não levaram em consideração os estudos necessários para o estabelecimento da colônia CAPEM. Do outro lado, para as famílias que fixaram residência nesta colônia, ao percorrerem as estradas, picadas e rios, a fronteira se apresenta como um espaço de sociabilidade, o que será interpretado no próximo item.

#### 4.4 ESPAÇOS DE SOCIABILIDADES: ESTRADAS, PICADAS, ATALHOS E RIACHOS

Este item trata da instalação das famílias que fixaram residência na colônia CAPEM e as experiências relatadas sobre as sociabilidades estabelecidas no novo espaço ocupado. Busca compreender a organização social em conformidade com a linha colonial japonesa, que estabelecia a sociabilidade entre *uchinanchus* e *naichis* e a sociedade receptora. Entende-se por linha colonial, a demarcação dos atalhos, picadas, estradas ou riachos que foram abertos e/ou demarcados pelos colonos para estabelecerem a organização social da comunidade étnica dos recém-chegados.

Michel de Certeau, ao analisar a configuração de bairro, afirma que os indivíduos são envolvidos pelo meio social e precisam levar a coletividade em consideração para poder conviver em harmonia com o sistema das relações impostas pelo espaço. Segundo o mesmo autor, “a coletividade é um lugar social que induz um comportamento prático mediante o qual todo usuário se ajusta ao processo geral do reconhecimento, concedendo uma parte de si mesmo à jurisdição do outro” <sup>290</sup>.

Essa concepção auxilia pensar o espaço da colônia CAPEM como um lugar social que os migrantes tiveram que se ajustar para conviver. A prática cultural na colônia confere o seu reconhecimento enquanto espaço social no qual os sujeitos empreendem uma dinâmica de vida: levantar, percorrer picadas para buscar água, fazer o café, pegar as ferramentas e lavrar a terra, participar das reuniões familiares, buscar alimentos nos rios por meio da pesca etc. As estradas e os caminhos abertos na mata possibilitaram a constituição de redes de sociabilidades no novo espaço ocupado.

No decorrer do processo de instalação dos imigrantes na colônia, fez-se necessária a edificação das residências para ocupar os lotes de terras. Nessa ação, mobilizaram o conhecimento que trouxeram de sua terra de origem e utilizaram o material que tinham disponível no novo espaço ocupado, como a madeira das árvores, fruto do desmate. Os troncos foram utilizados para sustentar a construção composta por paredes altas. A cobertura também foi feita utilizando a madeira que, serrada em forma de tabuinhas, era encaixada formando o telhado. Todas foram cortadas, com um instrumento denominado traçador. Naquele momento, não havia serrarias instaladas próximo à colônia. O trabalho era todo realizado manualmente. A fotografia abaixo mostra, ao fundo, duas edificações na colônia.

---

<sup>290</sup> CERTEAU, op. cit., 1996, p. 47.

FIGURA 25 - COLÔNIA CAPEM – 1960



FONTE: Acervo particular: Família Rosa Guibo.

Além da residência, que se encontra no plano de fundo da fotografia, outro elemento é a bicicleta que possibilitava transitar entre as casas que ficavam distantes umas das outras. As estradas e picadas entre os lotes foram abertas por meio de mutirão realizado pelos primeiros colonos e funcionários da empresa colonizadora. Posteriormente, os imigrantes prosseguiram com o trabalho de desmate e de abertura das estradas, conforme a ocupação de cada lote de terra.

A bicicleta consistiu em um meio de transporte utilizado entre as colônias CAPEM e a Rio Ferro com o propósito de trabalhar, buscar remédios e mantimentos. O *naichi* Sergio Yamashita rememora sobre esse tempo: “O pessoal que ia trabalhar na colônia Rio Ferro da CAPEM ia de bicicleta. Buscava alimentos e remédios. Quando a mãe de Shinju Yamashita ficou doente ele veio até a Rio Ferro buscar alimentos e remédios” <sup>291</sup>.

As difíceis condições da vida social levaram os imigrantes a buscar auxílio na colônia dos *naichis*. A atitude de buscar medicamentos mostra que as duas colônias tinham uma articulação social estabelecida desde a construção das pontes nos espaços de passagem comuns a essas colônias. Essa articulação social também

<sup>291</sup> YAMASHITA, Sergio. **Entrevista**. Jangada (MT), 8 de março de 2018.

ocorreu de outras formas como os jipes da Colonizadora Rio Ferro (colônia dos *naichis*) que transportavam os okinawanos até Cuiabá para realizarem compras e outras ações.

A análise da fotografia acima exposta mostra que os okinawanos se relacionavam com brasileiros que tinham propriedades próximas da colônia e realizavam visitas aos moradores. Na época, próxima à colônia, havia áreas de seringais nativos pertencentes ao governo estadual que eram arrendados por particulares para a extração do látex.

Assim, na CAPEM e em seu entorno, constata-se o encontro de várias temporalidades, como o tempo histórico do pistoleiro, dos indígenas, dos seringueiros, dos agrimensores, dos colonizadores e de outros homens e mulheres que se deslocavam para o norte de Mato Grosso. Nos fragmentos dos relatos de memória de Yoshiju Yamauchi, o trecho a seguir, revela o seu olhar sobre o encontro com o tempo do pistoleiro.

Pescava jacaré, traíra. Pescava Matrinchã e salgava e andava 40 km para pescar em Paranatinga. De noite pescava e 6 h da manhã voltava. Antonio matador ia junto. Antonio capanga matava seringueiro. Era amigo e andava junto. Onde ele ia pescar tinha pessoa muito temida e não sabia e fez amizade, ofereceu anzol do Japão. O povo me viu com capanga e o pessoal não sabia como ficamos amigo (sic) <sup>292</sup>.

Há várias questões que envolvem o fragmento de relato acima. A referência ao pistoleiro mostra que o espaço da *Okinawamura* estava inserido em áreas de terras em que ocorria a pistolagem. As reminiscências do Yamauchi revelam que a esfera pública estava ausente no controle da violência que existia dentro das ações de pistolagem e que a esfera do privado detinha esse poder na área da colônia. Essa situação ocorreu devido o governo estadual deixar para a esfera privada a expansão da fronteira, empurrando pequenos agricultores, grupos indígenas e outros para o norte do estado, o que acabou provocando diversos conflitos fundiários e étnicos, entre outros. Para Max Weber, “o direito de usar a força física é atribuído a outras instituições ou pessoas apenas na medida em que o Estado o

---

<sup>292</sup> YAMAUCHI, Yoshiju. **Entrevista**. Cuiabá, 05 de agosto de 2014.

permite. O Estado é considerado como a única fonte do ‘direito’ de usar a violência”

293

No relato de memória do Yamauchi, o seu tempo histórico cruza com o tempo do pistoleiro no espaço vivenciado. O pistoleiro é aquele que mata os índios, seringueiros e diferentes pessoas a mando do patrão e que naquele momento poderiam ser proprietários de terras ou dos seringais arrendados do estado. A amizade entre o pistoleiro e Yamauchi conferia-lhe segurança no espaço em que estava residindo, segurança esta que era estendida aos seus familiares e aos outros japoneses, pois ali tinham um amigo que detinha o poder de matar. Em relação ao tempo histórico do pistoleiro, Martins assevera que:

[...] é o do poder pessoal da ordem política patrimonial e não o de uma sociedade moderna igualitária e democrática que atribui à instituição neutra a justiça e decisão dos litígios entre os membros. A bala do seu tiro não atravessa a distância histórica entre seus mundos, que é o que os separa. Estão juntos na complexidade de um tempo histórico composto pela mediação do capital, que junta sem destruir inteiramente essa diversidade de situações<sup>294</sup>.

Os okinawanos, ao fixarem residência na colônia, depararam-se com múltiplas temporalidades que requisitavam astúcias na arte de viver e conviver. Segundo Padre Dornstauder, no início da década de 50, ocorria muitos conflitos entre seringueiros e os diversos grupos indígenas. “Declarei aos seringalistas que pacificava sob minha exclusiva competência. Expliquei que a guerra era culpa nossa, dos brancos, pois a navegação dos Arinos e os trabalhos da Comissão Rondon indicavam a presença de índios nas regiões seringueiras”<sup>295</sup>. Esse estrato de tempo em que havia conflitos entre seringalistas e grupos indígenas fez parte do contexto dos imigrantes okinawanos. A luta pela ocupação das terras consideradas devolutas em Mato Grosso envolveram vários grupos na fronteira. O espaço representado como “vazios demográficos” estava ocupado por outros grupos como: seringueiros, grupos indígenas, sertanistas e outros.

---

<sup>293</sup> WEBER, Max. “A Política de Vocação”. IN: GERTH, H.H. e MILLS, Wright (org.). **Ensaio de Sociologia** 5ª ed. Tradução de Waltenir Dutra. Rio de Janeiro: LTC — Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1982 p. 98.

<sup>294</sup> MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano**. São Paulo: Hucitec, 1997, p. 159.

<sup>295</sup> DORNSTAUDER, , op. cit., p. 41.



Além dessa questão, o relato também apresenta o que Michel de Certeau denomina de tática<sup>296</sup> como possibilidade de prever saídas empregadas pelos imigrantes na colônia para sobreviverem. Por meio desse processo de sociabilidade com os grupos estabelecidos próximos a CAPEM, os okinawanos passaram a explorar o espaço em que viviam e a recorrer aos recursos disponíveis da pesca para a sobrevivência, apesar de terem que fazer o percurso de 40 km para chegarem ao Rio Paranatinga. A ação de salgar o peixe foi um conhecimento adquirido na beira do rio, juntamente com outros pescadores que já utilizavam essa técnica com o peixe pirarucu, também típico dos rios da Amazônia.

FIGURA 26 - PESCARIA



Acervo: Família Rosa Guibo

Os peixes que se encontram nessa imagem são conhecidos como “de couro”, ou seja, não tem escamas e com pouco espinho como: cachara, pintado e jaú. Para acondicionar e preservar essa quantidade de peixe somente utilizando a técnica de salgar. A ação de pescar e salgar o peixe expressa a sociabilidade com a população que viva em torno da colônia CAPEM.

---

<sup>296</sup> CERTEAU, op. cit., 1994, p. 100.

Por outro lado, as estradas abertas também possibilitaram a intercomunicação entre a colônia CAPEM e a Rio Ferro. Para o *okinawano* Shinju Yamauchi, a colônia Rio Ferro ficava distante, aproximadamente um dia de bicicleta e ali surgiu a oportunidade de se relacionar com diversas pessoas. O seu interesse estava no conhecimento adquirido pelos colonos do Rio Ferro no cultivo das sementes da seringueira na área de colonização, porque no caso dos colonos da CAPEM, a colonizadora não procurou instituições com conhecimento técnico que pudessem auxiliá-los no cultivo da seringueira.

Na gleba Rio Ferro, o colonizador buscou no Instituto Agrônomo de Campinas, informações técnicas para o cultivo da seringueira. Na colônia dos *naichis*, Rio Ferro, que também foi estabelecida com o objetivo de cultivar a *hévea brasiliensis* no seu *habitat* nativo, o colonizador estabeleceu viveiros para cultivar as sementes e depois fazer o enxerto nas mudas já plantadas. O imigrante Shinju Yamashita relatou que morou na Gleba Rio Ferro juntamente com o gerente, o Mitsura, para aprender a cultivar a seringueira e levar esse conhecimento para os colonos da CAPEM.

O interesse dele também residia na questão de haver escola e atividades na associação japonesa da colônia Rio Ferro. Ele foi o único *okinawano* que frequentou a associação dos *naichis* e se casou com uma moça procedente das ilhas centrais do Japão. Apesar de ter ocorrido somente um casamento entre os dois grupos de japoneses, conforme os relatos, a união dos dois jovens proporcionou um intercâmbio entre as duas famílias. Os okinawanos que percorriam a estrada para chegar até a colônia dos *naichis* foram poucos e não ficavam na colônia.

Diante das dificuldades de deslocamento, ressalta-se a criatividade de Yasuhiro Tanaka que importou do Japão um eixo de carroça para construir seu próprio meio de transporte, para percorrer as estradas que ligava os imigrantes okinawanos estabelecidos nas terras do município de Tangará da Serra (MT) até a cidade de Cuiabá, onde as pessoas poderiam adquirir as mercadorias necessárias para sobreviverem, e assim o seu filho Yasuhiro relata esta vivência:

Tangará da Serra a Cuiabá, em 1960, foi de carroça, durou cinco dias. Meu pai tinha 48 anos. Ele pesquisava tudo, onde tinha água. O amigo de meu pai falava que era loucura. Foi comprar mantimentos, querosene, sal e açúcar a 250 km. Meu pai trouxe roda do Japão que, por fora era coberta por borracha e fizemos uma carroça. Cortamos o palmito e fizemos a lateral, não tinha tábua naquela época e fez carrocinha de palmito então e,



pegaram uma forquilha no mato e fizemos o eixo. A carrocinha andava e a cada 20 e 30 km colocava graxa, gastava 30k de graxa. Chegando a Treze de Junho, com carrocinha baixinha e japonês e todo mundo chamava o outro para ver japonês na carrocinha. Na segunda viagem para Cuiabá, compramos a charrete com pneu e tudo. Era pura mata na beira da estrada. Na segunda viagem fiquei com dó do cavalo. Falei para meu pai: vou amarrar o cavalo lá embaixo na grama e marrei em um pau pequeno e dormi. Lá pela meia noite, meu pai me chamou - o cavalo foi embora. Naquela época, tinha areia, mas pensou que não ia achar cavalo. No outro dia, meu pai puxando a carroça e eu empurrando.

Naquele tempo, cuiabano era baixinho e não falava japonês e cuiabano nos viu e perguntou se tínhamos comido e meu pai falou através de gestos, falou que cavalo tinha ido embora e estava sem comer e cuiabano ofereceu farofa de banana e comemos e foi tão gostoso. E cuiabano falava em português e não entendia nada. Naquela época passava só uma vez por semana o Jipe. E meu pai falou 'vamos embora para Nova Olímpia que tinha japonês que falava português'. No dia de passar o Jipe, ele não passou e ficamos e achamos o cavalo. Toda minha família voltou para Okinawa, somente eu que não fui. Nós tinha parente da segunda turma na CAPEM e veio embora com a gente com a terceira turma. Lá não tinha mantimentos. As pessoas só comiam feijão guandu, plantava arroz não dava, milho não dava<sup>297</sup>.

FIGURA 27 - MEIO DE TRANSPORTE: CARROÇA CONSTRUÍDA



FONTE: Arquivo particular da família Tanaka.

Na década de 60, havia poucos japoneses morando na cidade de Cuiabá. Assim, Yasuharu Tanaka e seu filho Yasuhiro, ao chegarem em sua carroça com dimensão menor do que as pessoas conheciam, despertaram a curiosidades das pessoas, pois eram orientais com um meio de transporte diferente. Os Tanakas, com

<sup>297</sup> TANAKA, Yasuhiro. Entrevista. Cuiabá (MT), 5 de fevereiro de 2008. (in memorian)

o conhecimento que tinham das plantações realizadas em Okinawa, importaram o eixo do Japão para a construção da carroça, integrando seus saberes com os materiais disponíveis na área ocupada. Apesar de a carroça amenizar a distância até o centro comercial, o deslocamento entre o lote terra e os centros comerciais foi apontado como precário. O transporte coletivo só passava uma vez por semana e era realizado por um carro denominado de Jipão. Mesmo assim, esses caminhos permitiram a sociabilidade com diferentes pessoas, como o senhor que os auxiliou num momento de dificuldade com seu transporte.

Apesar de os caminhos percorridos promoverem o intercâmbio sociocultural, emergiam dificuldades em relação à língua. Isso, muitas vezes, tornou-se um problema de comunicação entre os imigrantes e os moradores locais, como no caso do Tanaka, que resolveu procurar um japonês que falava português para auxiliá-los. Só com o tempo essa situação foi amenizada. Os imigrantes entrevistados ainda apresentam resquícios dessa barreira com a língua portuguesa. Compreendem, mas não conseguem se expressar sem misturar os idiomas. Os filhos se tornaram importantes nesse processo de comunicação. Esses apontamentos sobre dificuldades enfrentadas levaram algumas famílias, como a do narrador, a retornar para Okinawa, mesmo em um período em que a região se encontrava sob o domínio dos Estados Unidos<sup>298</sup>.

Estradas, picadas, atalhos e riachos constituíram espaços de sociabilidade configurados pelos colonos que estabeleceram residência nos lotes de terras de que eram proprietários. Apesar dos meios de locomoção serem precários, os colonos se adaptaram, articularam a sociabilidade e encontraram formas para prover as necessidades de subsistência, como a pesca. Nesses espaços, várias temporalidades se encontraram na fronteira, proporcionando experiências que permaneceram na memória. No decorrer dessas vivências, diversas ações culturais reforçaram a identidade okinawana, como a música e as reuniões familiares.

---

<sup>298</sup> O arquipélago das ilhas Ryūkyū ficou sob governo e jurisdição da United States Civil Administration of the Ryukyu Islands (USCAR) que, apesar de ser uma administração civil, com governantes “eleitos” do próprio arquipélago, era completamente subordinada às forças armadas americanas.

#### 4.5 FESTA, REUNIÕES FAMILIARES E AS MÚSICAS DE RYŪKYŪ.

Diferentemente de outras colônias *okinawanas*, na CAPEM não foi fundada uma associação para promover a coesão grupal. As famílias se organizaram e realizaram reuniões semanalmente em suas residências e interagiam por meio de música, alimentos e conversas. Nesses momentos, tocar o instrumento musical *sanshin*<sup>299</sup> se apresentava como conhecimento fundamental para o grupo manter, de forma simbólica, os laços com o país de origem. A dimensão musical nos festivais e nas reuniões familiares comparece como um elemento de afirmação e união identitária para os indivíduos e para o grupo familiar. Abaixo pode-se observar a importância da música em ação memorativa que tinha o sentido cultural de orientar as ações futuras no contexto simbólico das reuniões familiares e da festa:

Uma vez por semana tinha reunião na casa do Kinjo. Na casa de Kinjo fizeram o primeiro festival de Okinawa – Sokurio Guibo esteve lá. Só que tocavam *sanshin*. Trouxe sakê/awamori e muita comida e tinha profissionais que tocava *sanshin* de Okinawa. Veio trabalhar e foi na festa. Guibo San foi nessa festa e trouxe amigos de Presidente Prudente e presentes<sup>300</sup>.

As reuniões familiares, a música e o festival de Okinawa marcaram o relato de memória do narrador sobre o tempo vivido no espaço da CAPEM. A ênfase colocada no instrumento *sanshin* demonstra o valor simbólico que vem legitimar a identidade dos okinawanos em relação aos outros. Nos momentos em que a música ecoava pelo ambiente onde os imigrantes e seus descendentes se encontravam, era formado um espaço de sociabilidade onde se exercia e ampliava o pertencimento. A prática musical utilizando o instrumento *sanshin* atravessou os mares e continuou como um elemento importante na negociação da identidade okinawana.

---

<sup>299</sup> *Sanshin* é um instrumento musical com três cordas. Ele é feito em uma única peça de madeira, o corpo é coberto por pele de cobra na sua forma original. Atualmente se utiliza pele sintética. In: YAMASHIRO, op. cit., p.115.

<sup>300</sup> YAMAUCHI, Shinju. **Entrevista**. Cuiabá (MT), 05 de agosto de 2014.

FIGURA 28 - SANSHIN DA FAMÍLIA GUSHIKEN



FONTE: O autor (2015) <sup>301</sup>

Do *sanshin* saem notas musicais, compondo melodias que fazem as pessoas rememorarem sua origem. Tanto para os músicos quanto para os okinawanos que participam da festa realizada na colônia, enquanto os dedos dos músicos percorrem as três cordas, o pensamento atravessa terras e mares para trazer momentos do passado para aquele presente vivenciado. O momento do festival realizado na colônia se tornou um acontecimento importante, pois havia elementos que remetiam à origem do grupo, como as músicas tocadas no *sanshin*, a comida e a bebida. Eram referenciais de memória que asseguravam a transmissão do passado no tempo presente, como formas de interconhecimento do sentido de ser *okinawano* e garantiam a organização da memória coletiva do grupo.

---

<sup>301</sup> Esta fotografia é de um dos *sanshins* que o Gushiken mantém em sua residência na cidade de Campo Grande para ministrar aulas aos okinawanos e descendentes que residem na cidade.

O *sanshin* enquanto instrumento musical, desempenhou papel significativo nas ações dos *uchinanchus* que o trouxeram na bagagem. A escolha do que trazer revela o significado desse instrumento como símbolo das práticas culturais dos seus antepassados. Por meio dele é que as letras das músicas se espalhavam pelos ambientes e contavam as histórias sobre as viagens realizadas para a China e dos trabalhos efetivados pelos familiares. Esse instrumento, manuseado pelos imigrantes, revelava um passado carregado de sentido e vivências de muitas gerações. A fabricação de muitos *sanshins* remonta a diversas fases da história dos *uchinanchus*. Em 2011, alguns peritos de Okinawa estiveram no Brasil e identificaram *sanshins* de vários períodos históricos trazidos pelos imigrantes. As datas de fabricação se referem ao final do reinado de *Ryūkyū*, de 1840 a 1860, início e final da Era *Meiji*, Era *Taisho* e da Era *Showa*<sup>302</sup>. Cada instrumento torna-se um tesouro familiar que é repassado para as gerações como um elemento que mantém a memória histórica dos antepassados, pois ela é concebida como um meio de exaltar a identidade *uchinanchu*.

Sueko Katsuren Gushiken lembra os temas sobre os quais versavam as canções que saíam do *sanshin*: “Música falava que mandou e namorado foi estudar na China [...] que a mulher está esperando o marido voltar [...] música bem triste”<sup>303</sup>. Pode-se observar, por meio do fragmento de memória da narradora Sueko, que as melodias recorriam ao tempo em que Okinawa era um reino semi-independente, época em que navegavam pelos mares do sul. Esse repertório trazia histórias que estavam culturalmente disponíveis para os atores sociais se apropriarem. Além da história da origem desse instrumento musical, que remetia ao período em que as ilhas de *Ryūkyū* foi um reino semi-independente, as letras de algumas canções também se referiam a esse tempo. O mestre em *sanshin*, Choko Wauke, também recorre a essa resposta histórica para explicar a origem das músicas de *Ryūkyū*. “A música de *Ryūkyū* nascera na época das grandes navegações [...], atuando como elo entre países, como a China, Korea, Vietnã, Tailândia, Sumatra e outros países

---

<sup>302</sup> Comemoração do 60º Aniversário da Nomuraryu Ongaku Kyokai do Brasil 1954 – 2014. São Paulo, 2014, p. 48.

<sup>303</sup> GUSHIKEN, Saeko. **Entrevista**. Campo Grande (MS), 9 e 10 de dezembro de 2016.

do sudoeste asiático, dominando os navios tributários da época do reinado de *Ryûkyû*”<sup>304</sup>.

Para a apropriação da música de Okinawa entre os imigrantes e seus descendentes estabelecidos no Brasil antes de 1945, o fluxo migratório de *uchinanchus* na década de 50 e 60 foi fundamental. Eles trouxeram o conhecimento, músicas e os instrumentos, o que corroborou com a difusão dessa prática no Brasil como um elemento mobilizador para reafirmar a identidade cultural. Para Tomotasu Kiyuzato, a música clássica enquanto parte da cultura imaterial, pode ser considerada inseparável do povo de *Ryûkyû*: “Estou convicto de que estas servem de sustentação espiritual às pessoas. Nós temos a responsabilidade de suceder o legado dos pioneiros, esta magnífica e sentimental música clássica de *Ryûkyû*, de transmitir, desenvolver e divulgar entre a nova geração”<sup>305</sup>.

Os *uchinanchus*, ao cantar a vivência de seus antepassados, trazem o passado para o presente e reforçam pelas lembranças das canções a origem comum, a história de *Ryûkyû* e as estórias cantadas, o *sanshin* e as músicas clássicas, que, no processo migratório, chegaram juntamente com os imigrantes desde o início da imigração para o Brasil. Como já mencionado, no festival que ocorreu no Porto de Kobe e no navio as músicas tocadas no *sanshin* foram executadas como um símbolo identitário do grupo.

As músicas executadas no *sanshin* são classificadas em estilos musicais diferentes como as que se referem ao tempo das cortes denominadas de *Koten* e as que foram transformadas e são classificadas de folclóricas chamadas de *minyo*. Esses estilos musicais são utilizados em abertura de festividades, de comemorações e nas cerimônias em homenagem ao culto dos antepassados. O *Koten* (clássico) é mais utilizado no culto aos ancestrais.

Em outra direção estão as letras das músicas que, em suas temáticas, fazem-se presentes em um novo espaço. Músicas que retratam o tempo dos antepassados, as alegrias e as tristezas que são cantadas em rimas e versos. E, as mesmas mãos que lidam com a terra também percorrem as cordas do *sanshin* para que se possam cantar e contar as histórias e estórias dos seus conterrâneos.

---

<sup>304</sup>Comemoração do 60º Aniversário da Nomuraryu Ongaku Kyokai do Brasil 1954 – 2014, op. cit., 2014. p.64

<sup>305</sup>Ibid., p.54



É importante salientar que as músicas clássicas de *Ryûkyû (Ryûkyû Koten Ongaku)*, tocadas no *sanshin*, foram utilizadas no Brasil em apresentações para promover a paz entre os grupos divergentes no pós-guerra sobre a derrota do Japão: os “Vitoristas” e os “Derrotistas”. Nesse tempo, vários mestres estiveram no Brasil para incentivar e ensinar a música clássica para os compatriotas e incentivar as apresentações com o objetivo de diminuir os conflitos entre os conterrâneos e divulgar a música clássica de *Ryûkyû (Ryûkyû Koten Ongaku)* e muitas músicas foram transcritas para partituras.

Nas memórias do imigrante Hiroshi Gushiken sobre sua história de vida, ele narra que, em 1959, na cidade de Campo Grande (MS) ainda “havia confronto entre o grupo que acreditava na vitória do Japão na Segunda Guerra Mundial e o que admitia a derrota” <sup>306</sup>. Essa questão interferiu na adesão dos okinawanos à associação e na comunicação intercultural entre os conterrâneos. Nesse tempo, Hiroshi Gushiken frequentava as aulas de *sanshin* ministradas pelos professores Takemori Oshiro e Koshin Yonamine e, em 1953, para difundir a música de *Ryûkyû* foi formado o Centro Brasileiro de Pesquisa e Preservação da Música e Dança de *Ryûkyû (Zenkaku Ryûkyû Ongaku Buyô Hozon Kenkyû Kai)* <sup>307</sup>. A seguir foi constituída a associação dos músicos no Brasil. Muitos desses músicos percorreram várias cidades brasileiras, ensinando e divulgando a música de *Ryûkyû*.

Do acima exposto, depreende-se que o ouvir as músicas que saiam do *sanshin* reavivavam inúmeras lembranças do passado e assegurava a continuidade das formas de identificação no meio do grupo. Para Candau, essas lembranças fazem parte de uma ação que mobilizava “deliberadamente a memória autorizada de uma tradição. O ato de memória que se manifesta no apelo à tradição consiste em expor, inventando se necessário, um pedaço do passado, moldado às medidas do presente, de tal maneira que possa se tornar uma peça do jogo identitário”<sup>308</sup>. O *sanshin* e as músicas se tornaram para os imigrantes um importante elemento para acionar os mecanismos de pertencimento ao grupo.

Já o festival no qual os músicos animavam a festa, simbolicamente foi importante para os okinawanos rememorem as suas origens. Isso ocorreu em um momento de fortalecimento dos laços que unia os *uchinanchus* no Brasil com o

---

<sup>306</sup> GUSHIKEN, op. cit., 2008, p. 9.

<sup>307</sup> Ibid, p.63.

<sup>308</sup> CANDAU, op. cit, p.122.



objetivo de valorizar o sentido cultural que orientaram suas ações enquanto pertencentes ao grupo. Entre os imigrantes japoneses, incluindo aqui os okinawanos, que haviam migrado antes da Segunda Guerra Mundial, havia a tendência de não demonstrarem, em público, o seu sentimento de pertença ligado à província de origem para não provocarem atritos na sociedade receptora que estava repleta de sentimentos antinipônicos e atitudes repressivas por parte da polícia. Rememorando que foi devido à pressão em cima dos grupos de imigrantes considerados inassimiláveis que eles evitaram ações que os remetiam a suas origens locais, principalmente por serem considerados “súditos do Eixo”.

O processo de revalorização da cultura *okinawana*, na década de 50 e 60, inúmeros japoneses passaram a vivenciar seus elementos culturais por meio das associações que motivaram eventos com a finalidade de cultivar as tradições e costumes dentre estes, o sumô, danças, músicas etc.<sup>309</sup>. Nesse processo, a identidade foi definida historicamente, utilizando como recurso os elementos culturais que os vinculava a uma origem comum. Após o estabelecimento na sociedade de destino, os okinawanos passam a experimentar várias formas de pertencimento sem possuir uma “identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”<sup>310</sup>.

A tendência de buscar nas práticas culturais o sentido de ser *okinawano* relaciona-se com a conquista de si mesmo em um momento em que a diferença passou a ser vivenciada sem temores. O etnocentrismo é superado pelos okinawanos e a formação da identidade *okinawana* ganha um sentido positivo por meio da intercomunicação cultural e do reconhecimento da diferença. Cabe, nesse sentido, salientar que Sokurio Guibo, ao trazer saquê, músicos e alimentos que remetiam à origem, estava replicando sua vivência na associação que frequentava na cidade de Presidente Prudente, no estado de São Paulo. O fortalecimento das ações festivas nas associações favoreceu a consolidação do sentimento de pertencimento. Independentemente de onde os okinawanos proviessem, como os

---

<sup>309</sup> MORI, op. cit. 2003. Ebook. p. 59

<sup>310</sup> HALL, op. cit., 2003, p.12.

que nasceram nas Filipinas, o sentido de pertencer à comunidade ligava-se à origem ancestral que fortalecia o sentido de fazer parte do grupo.

Os okinawanos apresentavam uma forma diferente de agregar os seus conterrâneos às associações exemplificadas pela tendência de formar comunidades com base na origem local. Isso significa que procuravam ficar próximos de seus conterrâneos que poderiam ser parentes, amigos ou vizinhos com quem conviveram antes de emigrar. Para tanto, foram fundadas inúmeras associações *okinawanas* pelo território brasileiro. Em comparação às outras províncias que possuíam uma única sede representativa, em 1973 havia sessenta e quatro grupos que pertenciam à associação *okinawana*, contando com três mil, seiscentos e quarenta e oito associados<sup>311</sup>. O maior grupo estava sediado no bairro da Casa Verde (SP), com 371 membros provenientes de Oroku, Nakijin e Ozato. O segundo, no município de Campo Grande (MS), com 238 membros originários de Haneji, Nago e Motobu. Essa característica na forma de se associarem favoreceu a formação de uma rede de trocas culturais por meio dos festivais que passaram a ser realizados na década de 50.

É nesse sentido que o incentivo da intercomunicação cultural entre os grupos favoreceu a realização do festival na colônia CAPEM, com a presença de conterrâneos do município de Presidente Prudente, o que também representou uma oportunidade de manter contato com outros *uchinanchus* estabelecidos no Brasil. Esses eventos conseguiram estreitar os laços que conferiam sentido à identidade *okinawana*, mesmo que, em relação à quantidade, o número de pessoas fosse restrito, pois os contatos permitiam trocas de ideias, experiências e informações entre os participantes, e isso favoreceu a coesão grupal. O acervo cultural acionado naquele momento remetia a elementos considerados tradicionais, “legítimos” okinawanos servia para matar a saudade e também reforçar a origem dos colonos da CAPEM. Tratava-se de traços culturais comuns a todos os *uchinanchus*, como o instrumento *sanshin*, as músicas os alimentos. Essas ações tinham como proposta propalar a comunicação intercultural para estreitar o sentimento de pertença ao grupo *uchinanchu*.

---

<sup>311</sup> SOUZA, Yoko Nitaha. **A comunidade Uchinanchu na era da globalização: contrastando "okinawanos" e "japoneses"**. 2009. 169f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2009. Disponível em: <[http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/4721/1/2009\\_YokoNitharaSouza.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/4721/1/2009_YokoNitharaSouza.pdf)> Acesso em: 01 jun. 2014, p.139-140.

O *saquê/awamori*, assinalado por Shinju Yamauchi, foi trazido por Sokurio Guibo e essa bebida, simbolicamente, representa uma prática cultural japonesa e tem as seguintes diferenças: o *saquê* se refere à bebida tradicional japonesa conhecida no Brasil, mas em Okinawa o *awamori* é bebida alcoólica destilada, utilizada em festividades, rituais e outros momentos. Um dos elementos que configura a diferença entre o *awamori* e o *saquê* dos japoneses das ilhas centrais é o tipo de arroz utilizado para fabricar a bebida.

O *sanshin* e as músicas extraídas de suas cordas também estavam presentes nas reuniões das famílias que ocorriam semanalmente no espaço da colônia CAPEM. Esses momentos criaram espaços de sociabilidade que mobilizavam vários elementos, como o conhecimento musical, o sentimento de pertença, as pessoas e alimentos, entre outros, de forma que as reuniões familiares se tornaram táticas para promover a inter-relação entre os imigrantes e descendentes e a continuidade das orientações culturais nas ações.

A convivência proporcionava, nos dias das reuniões, a oportunidade de trocar ideias. Também repetia um padrão de comportamento que era importante no relacionamento entre as famílias: as reuniões ocorriam sempre na residência de Shinju, que configurava um espaço onde os colonos poderiam se reconhecer e tomar consciência de si mesmos enquanto *uchinanchus* e ampliar as inter-relações culturais que ali vivenciavam. Esses momentos de sociabilidade entre as famílias foram importantes, pois residiam longe dos centros comerciais e de outros conterrâneos.

Os colonos que se deslocavam para os centros comerciais traziam os alimentos necessários para abastecer várias famílias. Eram raras as famílias se deslocarem com a maioria dos seus membros para os centros urbanos. Nos momentos de sociabilidade na residência do Shinju, a alimentação se constituía no que havia disponível no momento e nem sempre remetia ao acervo cultural do grupo. Cada família levava o que havia disponível para compartilhar. No entanto, tocar o *sanshin* era umas das principais atividades realizadas pelos colonos, pois representava o elemento que os vinculava à terra de origem. Desde as melodias, o som, a letra e a utilização do idioma *uchinaaguchi*, tudo conferia aos participantes o reconhecimento de si mesmos e dos outros como tendo ancestrais pertencentes ao mesmo grupo.

O *sanshin* como símbolo das festividades, alegrias e estórias revelava uma memória de tempos vivenciados pelas gerações anteriores. Sua presença real nas reuniões familiares e festividades significava que os tempos de outrora podiam ser revividos naqueles momentos em que os sons saíam das cordas. As condições de sobrevivência se modificaram para as famílias, mas o instrumento musical e as canções são testemunhos de experiências vivenciadas por eles próprios e pelos seus familiares. O passado e o presente se entrelaçavam para trazer para esses momentos de confraternização, alegrias e reminiscências.

Esses momentos também representavam um meio para estabelecer os laços que fortaleciam o pertencimento à comunidade *uchinanchu* para os descendentes e imigrantes. A família aqui, de forma extensa, envolve a parentela, como avós paternos e maternos, pais, tios, filhos, genros e noras, afilhados, antepassados e ancestrais entre outros. Todos unidos pelo sentimento de fazerem parte de grupo único, mesmo que heterogêneo. Assim, no novo espaço, os imigrantes e seus descendentes se adaptam aos desafios e reafirmam suas identidades por meios das memórias que trazem laços e renovam a forma de viver. São memórias, como a musical, que asseguram formas de significação das ações de cada um na convivência.

As famílias que permaneceram na CAPEM até 1970, mantiveram a prática das reuniões familiares enquanto elemento de fortalecimento da identificação na qual as memórias foram revivificadas. Por meio desses momentos, os descendentes se apropriaram das práticas culturais para exercerem a okinawanidade. De fato, não havia outro local onde pudessem exercer sua okinawanidade como nas associações culturais, mas foi na esfera da vida familiar que se conseguiu cultivar a língua, cantos, músicas e a religiosidade. Na colônia, a memória familiar se tornou forte entre os imigrantes e a responsabilidade do filho primogênito de continuar essa herança imaterial se apresenta como uma dimensão fundamental do sentimento de pertença e dos laços de família.

Outro elemento que a memória dos colonos traz e vinculam os indivíduos a comunidade okinawana é a solidariedade que, de forma invisível e imaginada, une todos a seus antepassados. É na procura de outros locais para migrarem em busca novamente de uma melhoria de vida que muitas famílias deixam a colônia. A partir de 1970, todas as famílias saíram das terras pertencentes ao espaço ocupado pelos imigrantes. A improdutividade da terra e a falta de meios de sobrevivência levou a

maioria das famílias a reemigraram. Nesse processo, a solidariedade fundamentada no espírito de *chimugukuru* e de *icharibachode* foi fundamental.

#### 4.6 SONHOS DESFEITOS E O ESPÍRITO DE *CHIMUGUKURU* E DE *ICHARIBACHODE*

Saiu do Japão para CAPEM com terras, Koshigawa falava para meu pai: não vai para CAPEM você vai sofrer. Meu pai era chefe de turma e tinha que levar para o destino, mas meu pai procurou outro lugar. (Yasuhiro Tanaka)

Não sabia por que veio aqui. Em Okinawa a ilha era pequena. Tinha sonho de conhecer Brasil grande para tocar a vida. Foi para a CAPEM e pegou malária lá. Todos ficaram doentes. Pensou que ia morrer todo mundo. (Yoko Chibana Yamauchi)

Ao refletir o caminho em que eu percorri como citei no início deste trabalho, “não foi tranquilo desde que deixei Okinawa”, parecia um barco atirado no alto mar no meio da tempestade, passei dias com sentimentos de expectorar sangue, ao deparar com a diferença entre o sonho e a esperança que eu havia depositado na colônia CAPEM e a realidade crua, senti-me como se estivesse sido atirado do Céu para o vale profundo do inferno.

A triste história da família, vagar de CAPEM a Campo Grande, daí para a Vila Carrão em São Paulo, não existem palavras apropriadas para expressar. Poderia dizer que foi “Capricho do destino”, de fato não foi “tranquilo” desde o início. (Shinkun Chibana)

Ao iniciar esta pesquisa foi observado que muitos imigrantes que partiram de Okinawa para a CAPEM não quiseram falar a respeito de suas experiências. Com isso almejavam esquecer as situações traumáticas de não concretizarem o sonho da *Okinawamura*, pois já traziam as memórias da experiência da Batalha de Okinawa e tinham depositado sua esperança em um projeto de uma colônia que não obtiveram êxito. As expectativas estiveram à frente dos passos dados em direção ao espaço sonhado. Nesse caso, não ocorreu o esquecimento, mas o não querer falar sobre si. Por não se tratar de uma colônia que prosperou e que não teve uma configuração como outras sempre ocorriam à indagação: Porque você quer saber sobre a CAPEM? Não deu certo?

Essas indagações mostram a insatisfação em relação às experiências vivenciadas com o sonho da *Okinawamura* no norte do estado de Mato Grosso.

Conforme Pollak, na reinterpretação do passado, “o trabalho da memória é indissociável da organização social da vida” <sup>312</sup>. Assim, há várias referências que organizam a memória dos imigrantes em relação à experiência da CAPEM e que são ambivalentes: por um lado os sonhos desfeitos e por outro a solidariedade. Ambos fazem parte da organização da vida dos okinawanos.

Para as vítimas da guerra que investiram no projeto da CAPEM a condição social de colonos fracassados representa uma situação limite que não precisa fazer parte da História. É como se o sofrimento vivenciado não pudesse ser ancorado em uma memória coletiva. Então, não é o esquecimento que faz parte da memória, mas aquilo que não se quer dizer. Ainda há feridas abertas e trazem sentimentos não resolvidos pelas pessoas.

Por conseguinte, existem nas lembranças de uns e de outros, zonas de sombra, silêncios, “não ditos”. As fronteiras desses silêncios e “não ditos” com o esquecimento definitivo e o reprimido inconsciente não são evidentemente estanques e estão em perpétuo deslocamento. Essa tipologia de discursos, de silêncios, e também de alusões e metáforas, é moldada pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos<sup>313</sup>.

Os sentimentos que envolvem os “não ditos” são inúmeros, mas com o surgimento da escuta alguns resolveram falar e registrar as experiências plurais vivenciadas nos seus itinerários de vida. No tempo de registrar as memórias e conceder entrevistas, Shinkun Chibana que chegou em 10 de outubro de 1960 juntamente com a quarta turma de colonos para a CAPEM indaga nas suas memórias: “Mas o que era a “Imigração de CAPEM”? A questão ainda fica entalada no meu sentimento. Será que poderia ser definido simplesmente como empreendimento imprudente e perdoado?”<sup>314</sup>.

O perdão está entrelaçado às promessas que foram propagadas pelas propagandas e não condiziam com as situações que encontraram nas terras da colônia. Na memória de Shinkun Chibana, o perdão está acoplado num grau de proximidade com o arrependimento. Paul Ricoeur, ao tratar do perdão como retorno sobre si afirma que ocorre uma discrepância entre os níveis operatórios estabelecidos para o perdão e a promessa. Esta relação está acoplada a duas

---

<sup>312</sup> POLLAK, op. cit., 1989, p.12.

<sup>313</sup> Ibid, p. 8.

<sup>314</sup> CHIBANA, op. cit., p.158.



fraquezas temporais: a irreversibilidade e imprevisibilidade. Em relação ao amor como outro polo do perdão, este corresponde ao “respeito no vasto campo dos negócios humanos”<sup>315</sup>.

Nesse sentido, a assimetria entre perdão e promessa proporciona uma reflexão sobre o próprio ato de se desligar dos acontecimentos traumáticos irreversíveis. No âmbito da imprevisibilidade há várias situações que a memória dos imigrantes destaca que regeneram os atos como as doenças enfrentadas – malária – e a qualidade do solo que não favoreceu a colheita de suprimentos. Sendo assim, o legado do fracasso se tornou algo perturbador na subjetividade dos imigrantes e estão na identidade histórica do grupo dos imigrantes da CAPEM.

Muitos imigrantes utilizaram o termo “fracasso” em relação ao projeto migratório para a CAPEM. A expectativa de melhoria de vida na *Okinawamura* no estado de Mato Grosso não concretizou o sonho de lavrar a terra, de produzir para comercializar e sobreviver, enfim, de se tornarem fazendeiros. Nesse projeto de imigração não havia a possibilidade de retorno à sociedade de origem. A situação das terras confiscadas para o estabelecimento das bases americanas prevalece até os dias atuais. Desta forma, os imigrantes passaram a procurar outros espaços para levar suas famílias. Sendo assim, nas memórias ficou o sentimento de “fracasso”, mas os imigrantes seguiram em frente e foram em busca de outras oportunidades.

No entanto, o fracasso é um elemento que marcou a memória dos imigrantes e a sua representação, pois no processo de identificação ficou constituída na percepção dos conterrâneos a classificação: imigrantes da colônia CAPEM – a colônia que não deu certo. Nas entrevistas sucessivas há várias ideias que formam a concepção de fracasso como: a terra não era fértil; as propagandas eram falsas; centros urbanos distantes; falta de infraestrutura; não tiveram assistência do governo; foram enganados entre outras situações que se entrelaçam ao processo histórico da colônia.

Como as vozes sobre a CAPEM voltam várias vezes na questão do fracasso, ocorre o encontro de um núcleo resistente como um fio condutor da história de vida. Michael Pollak, firma que: “Essas características de todas as histórias de vida sugerem que estas últimas devem ser consideradas como instrumentos de

---

<sup>315</sup> RICOEUR, op. cit., 2007. p. 496.

construção da identidade, e não apenas como relatos factuais”<sup>316</sup>. É nesse sentido que o sonho, a trajetória de vida até a colônia, o fracasso e a permanência na colônia constituem elementos identitários dos imigrantes que participaram do projeto.

Devido aos acontecimentos, muitos imigrantes preferiram silenciar o vivido. Outros procuraram pelos culpados ou resolveram narrar sua trajetória de vida ao perceberem o desaparecer das memórias mais íntimas. É nesse ponto que, Michael Pollak, também situa uma relação entre a organização das lembranças com a aspiração de denunciar, de procurar os responsáveis pelas situações vivenciadas<sup>317</sup>.

Entre o ato praticado e o culpado, existe um intervalo que é preenchido por experiências vivenciadas. Nesse intervalo que ainda não se preencheu com o perdão, a busca pelos responsáveis pelas promessas ocorre de diversas formas. Contudo, a culpa supõe uma vítima, mas as promessas e os sonhos perdidos não podem ser ressuscitados. Jörn Rüsen afirma que nessas situações o período de luto no qual ocorre uma correlação com a formação da consciência histórica dos acontecimentos, auxilia na chance de superar a carga de vítima e culpado, pois o lado obscuro passa a fazer parte da própria história de vida das pessoas. A apropriação da consciência histórica do vivido auxilia a pensar as situações também como desafios da vida<sup>318</sup>.

Na história da imigração, muitos atos desumanos praticados deram início a essa necessidade do perdão e pedidos públicos de desculpas foram realizados. “Não existe nenhuma cultura evoluída do perdão histórico nas sociedades modernas, Mas existe uma consciência crescente da necessidade de construir pontes sobre os abismos entre o bem e o mal”<sup>319</sup>.

No quadro de relação com o passado, o sofrimento comum desde a Batalha de Okinawa passando pela usurpação das terras pelos americanos acabou unindo os okinawanos no Brasil. No caso dos imigrantes da CAPEM, a colônia representa uma situação negativa que proporcionou continuidade ao sofrimento que as famílias enfrentaram no pós-guerra. O sofrimento passou a ser uma referência fundadora do

---

<sup>316</sup> POLLAK, op. cit., 1989, p. 7.

<sup>317</sup> Ibid.

<sup>318</sup> RÜSEN, op. cit., 2014, p.157.

<sup>319</sup> Ibid., p. 158.

grupo okinawano no Brasil organizando a memória coletiva. Por outro lado, no decorrer destas interpretações subjetivas dos acontecimentos e situações vividas há elementos rememorados que positivam a imagem do grupo e marcam as lembranças: a solidariedade.

As comunidades formadas por conterrâneos da Província de Okinawa no Brasil se tornaram referências de destino para os imigrantes que não permaneceram na Colônia CAPEM, ao formarem redes de apoio e solidariedade fundamentados nos traços culturais que constituíram esses laços de união. As redes sociais formadas por familiares e amigos foram extremamente importantes nas migrações tanto para imigrarem para a CAPEM, quanto para outros locais no Brasil. E esses referenciais de solidariedade são constitutivos da memória e da identidade dos okinawanos.

A formação das redes sociais como apoio para os imigrantes conseguirem transpor as contingências encontradas em terras mato-grossenses e fazem parte do processo organizacional do grupo *okinawano*. O sentido da comunidade okinawana foi construído ao longo das imigrações para o Brasil e fortalecido após 1945. A memória escrita dos imigrantes ressalta que a constituição dessa rede de solidariedade, pelos imigrantes e seus descendentes é atribuída ao espírito de *chimugukuru* e de *icharibachode*, existente entre okinawanos. Ao relatar sobre a saída das terras mato-grossenses e o auxílio que recebeu da rede de parentes e amigos, o imigrante Chibana explica assim o significado desse espírito:

Mas, durante esta jornada, encontrei pessoas que verdadeiramente me ajudaram, como os parentes tios Tokutaro Kiyuna, tia Kamaru Okubaru, os irmãos de coração Shinhan Higa e Seitoku Ishihara e outros compatriotas de Campo Grande, dando-me força e coragem para seguir adiante, superando os tantos obstáculos. Quando tive meus sonhos e esperanças totalmente destruídos em CAPEM, posso dizer que senti na pele o que significam as palavras “*Ichari- ba Chôdê*” (encontrando-nos, somos todos irmãos), “*Umanchu nu Kukurû*” (sentimento coletivo), enfim, o “*Chimugukuru*” (sentimento profundo) okinawano, com todas as suas letras. E esse é o maior tesouro que jamais poderia ter adquirido de outra forma nesta vida<sup>320</sup>.

Compreende-se que a contingência foi transformada em significado. Por esta concepção, entende-se que no relato de memória acima, independente de onde a pessoa nasceu, cresceu e o que viveu, ela faz parte da comunidade okinawana.

---

<sup>320</sup> CHIBANA, op. cit., 2015, não p.

Todos os okinawanos e seus descendentes são considerados irmãos unidos pelo sentimento profundo de pertencerem à mesma coletividade, ou seja, ao grupo de okinawanos. O imigrante Chibana conheceu esse sentimento de união na prática quando precisou de auxílio para sair da CAPEM. Para o narrador, simbolicamente a solidariedade entre os conterrâneos representou a melhor vivência frente ao “fracasso” da colônia CAPEM. Nas memórias fica a importância desse sentimento em relação às sete famílias da quarta turma de colonos:

Assim foram passando os dias, mas minha saúde ainda não voltara ao normal. E recebi também muita ajuda da Sra. Kikue Ahagon (sobrinha do ex-governador de Okinawa, Chobi Yara), que trabalhava numa banca no mercado municipal. Foi aí que, ainda sem forças, escrevi para a tia Kamaru Okubaru do Havaí, que já havia nos ajudado uma vez. Mandeí uma carta onde relatava tudo que tinha passado desde que saíra de Okinawa e a minha desesperadora situação atual. A resposta foi rápida e ela enviou-me 100 dólares! Usei esse dinheiro para tirar as sete famílias que tinham ficado na fazenda Uema. Foi uma grande e abençoada ajuda. E foram os Srs. Higa, Ishikawa e membros da diretoria da Associação de Campo Grande que, perguntando aqui e acolá, conseguiram trabalho e lugares para acomodar todas as sete famílias. Jamais esquecerei o espírito de solidariedade, união e o calor humano destas pessoas. Os gestos de ajuda mútua dos Srs. Shinhan Higa e Seitoku Ishikawa ficarão guardados para sempre, no fundo de minha alma<sup>321</sup>.

A união e a solidariedade se torna uma ação que marca a memória social do grupo dos okinawanos da CAPEM e proporciona-lhes um sentimento de continuidade. Ao formarem uma rede de apoio aos conterrâneos que não conseguiram obter êxito no projeto migratório, ocorreu o fortalecimento do sentimento de pertencerem à comunidade de okinawanos estabelecidos no Brasil. O vínculo criado pela solidariedade entre os imigrantes não aconteceu somente entre os estabelecidos no Brasil, já que os imigrantes, para saírem da situação em que se encontravam no norte de Mato Grosso, precisaram solicitar auxílio dos parentes que emigraram para o estado americano do *Havaí*.

No pós-guerra, inúmeras famílias emigraram de Okinawa para várias partes do continente americano. A comunicação entre os parentes e amigos estabelecidos em outros países foi mantida por meio das cartas que formaram um fluxo de informações internacional entre as pessoas de Okinawa. A organização social de auxílio entre os okinawanos estabeleceu-se a partir de valores compartilhados que

---

<sup>321</sup> Ibid.

proporcionaram elementos subjetivos à identidade do grupo. Nesta perspectiva, as ações solidárias construíram socialmente um sentido diante da contingência vivenciada pelos imigrantes. A comunidade okinawana foi organizando-se a partir de elementos semelhantes que havia entre os membros do grupo como a solidariedade. Esta, por sua vez, garantiu a coesão social.

Esse sentido atribuído à comunidade okinawana, naquele momento foi socialmente mobilizado no Brasil e permaneceu na memória como um valor que representativo dos okinawanos e esse sentimento de união pelo espírito *Chimugukuru* se tornou um referencial identitário que também foi estudado por outros intelectuais.

Maehara Shiniehi entrevistou inúmeros okinawanos entre 1987 e 1997 estabelecidos na América do Norte, Ásia, Havaí, Europa, Sudeste Asiático e Canadá, com o objetivo de mostrar as histórias de vida dos okinawanos e seus descendentes que emigraram. Maehara Shiniehi reconheceu a existência de algo em comum entre as comunidades: o comportamento fundamentado no *Chimugukuru* (mente e coração de Okinawa) e entendeu que essa orientação valorativa passou de sucessivas gerações a partir da vivência nas comunidades okinawanas de origem. Após a imigração, este comportamento passou a ser associado às ações dos imigrantes que prestavam auxílio aos seus conterrâneos. Foi esse princípio que orientou a formação de redes de auxílio aos okinawanos após 1945.

Depois de participarem de um processo de imigração e colonização, definir-se como pertencente à mesma comunidade, mesmo que fosse uma “comunidade imaginada” foi uma questão importante. Após terem seus sonhos da terra desfeitos, o princípio *chimugukuru* que uniu a comunidade estabelecida no Brasil revigorou o sentimento de pertença, conectou os indivíduos na prática dos próprios valores, o que criou um vínculo identitário na memória dos imigrantes.

Esses princípios marcaram a diferença entre os okinawanos e os outros japoneses. Esses termos que migram, simbolicamente representam uma forma de agir que está codificado no idioma Uchinã. Chega-se aqui a um sistema social classificatório de quem faz parte do grupo social okinawano. São princípios que se tornaram chaves no sistema de identificação de quem são os okinawanos.

O historiador Ricardo Sorgon Pires, em sua tese de doutorado sobre os festivais realizados pelos okinawanos na Vila Carrão – SP, identificou dentre a maioria das pessoas que entrevistou, que o provérbio mais conhecido e que

representa a característica principal dos okinawanos, é o *icharibachode*, e considera que esse provérbio permite compreender a construção da identidade da comunidade okinawana da Vila Carrão, pois o mesmo está conectado a valores como a solidariedade entre os membros do grupo. Para aquele autor, este princípio é que revela um vínculo entre imigrantes e descendentes espalhados por vários países e com a Província de Okinawa na atualidade. O mesmo autor ainda observa que:

Não importa o país de residência ou aparência física, apenas o fato de ter sangue okinawano é o suficiente para o estabelecimento de relações de amizade e confiança. Nos eventos comenta-se que o *icharibachode* assemelha-se a um espírito, um sentimento que qualquer pessoa (mesmo não descendente) pode ter. Desse modo, seria possível tornar-se *uchinanchu* ao incorporar esse sentimento<sup>322</sup>.

Nesse sentido, esta forma de identificação estabelece a fronteira do grupo flexível para aqueles que estabelecem a relações de solidariedade com os *uchinanchus*. Estes seriam os membros da comunidade de coração. Contudo, a constatação desse forte sentimento que une os *uchinanchus* de sangue e os de coração à comunidade aparece nas memórias do imigrante Yasuhiro Chibana, que após reemigrar estabeleceu residência na Vila Carrão juntamente com as sete famílias da quarta turma. Essas famílias passaram a frequentar a associação e vivenciaram essa união conforme os princípios do provérbio *chimugukuru*. Para Walter Benjamin, os provérbios são “concebidos como uma espécie de ideograma de uma narrativa. Podemos dizer que os provérbios são ruínas de antigas narrativas, nas quais a moral da história abraça um acontecimento, como a hera abraça um muro”<sup>323</sup>. Concordando com o autor, considera-se que os termos *chimugukuru* e *icharibachode* constituem narrativas que fazem parte de uma memória e que se entrelaçam aos acontecimentos que acionaram as ações que refletem o seu sentido para os okinawanos.

Assim, no registro das suas memórias, o imigrante Chibana traz elementos que reafirmam a identidade do grupo okinawano que conviveu. As lembranças

---

<sup>322</sup> PIRES, Ricardo Sorgon. **Os outros japoneses: festivais e construção identitária na comunidade okinawana da cidade de São Paulo**. 326f. Tese – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016, p.118.

<sup>323</sup> BENJAMIN, Walter. O narrador, considerações sobre a obra de Nicolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Obras escolhidas, v.1. 7 ed. [Trad. Sérgio Paulo Rouanet]. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.221.

registradas durante a migração e a saída do grupo do espaço da colônia manteve a relação com algo que durou no decorrer do processo de deslocamento das famílias: a solidariedade. É algo que continua a ressoar na memória e na inter-relação com os membros do grupo.

No entanto, também a solidariedade foi uma forma de estabelecer a diferença que os separa dos outros grupos que não mantinham esse princípio na comunidade por meio de provérbios no idioma Uchinã. Aqui a identidade é construída na oposição de “nós” unidos pela solidariedade e amizade e “eles” que não fazem parte do grupo que assinala esse princípio como de união que ultrapassa as gerações e os países. Constrói-se assim, um dos princípios que mantém a okinawanidade, ou seja a identidade coletiva.

Por meio do princípio de união e solidariedade, os imigrantes conseguiram auxílio de várias formas para migrarem, arrumar trabalho, ou seja, seguir em frente. Em relação ao destino das famílias, sobressaem os seguintes municípios prioritários em que muitas famílias se estabeleceram: Cuiabá (MT), Campo Grande (MS), Tangará da Serra (MT) e em São Paulo.

Dentre as famílias que se estabeleceram em Campo Grande destacam-se as: Gushiken, Takushi e Katsuren. Os imigrantes situados no município de Campo Grande fortaleceram a identidade okinawana por meio de elementos vivenciados na família e por meio das associações, nas quais podiam exercer sua identidade. Os elementos acionados foram diversos, mas foram mantidas as tradições ligadas ao instrumento *sanshin*, as práticas culturais religiosas, as danças entre outras.

O município de Cuiabá (MT), que era o centro urbano mais próximo da colônia, recebeu algumas famílias e a possibilidade de estabelecer residência surgiu com a oportunidade de trabalho.

Veio para Cuiabá e começou a vender verdura e puxava a carroça e as filhas vendiam verduras e salgados. Comprou um Box no mercado municipal aí começou a crescer e chamou os irmãos que foram para São Paulo. Compraram mais Box e chamou os cunhados e, ficou tudo em família em Cuiabá <sup>324</sup>.

Os imigrantes okinawanos migraram e reemigraram entre os estados à procura de melhoria de vida, mas o sentimento de união familiar levou os Yamauchi

---

<sup>324</sup> YAMAUCHI, Yoshiju. **Entrevista**. Cuiabá, 05 de Agosto de 2014.



a formarem o maior grupo familiar de okinawanos estabelecidos na cidade de Cuiabá (MT). O diferencial desses imigrantes é que não estabeleceram uma associação específica onde poderiam exercer suas práticas culturais, já que participaram juntamente com os *naichis*, do mesmo grupo social de convivência, mas sempre foram reconhecidos pelos outros japoneses como os imigrantes okinawanos da CAPEM. A própria referência nominal ao local de origem já constitui um elemento que delimita a fronteira entre estes e os outros japoneses.

Já as famílias da 4ª turma cuja maioria fazia parte da comunidade Yomitan em Okinawa reemigraram para a cidade São Paulo (SP) e se estabeleceram no bairro - Vila Carrão, na qual já havia uma Associação Okinawana funcionando desde 1954, que recriou os festivais realizados nos navios e em suas comunidades antes da imigração. No processo de diferenciação, a institucionalização das práticas culturais por meio das associações se tornou uma forma de criação social e cultural da diferença e da identidade. Nessa ação, o ensino da língua *uchinaaguchi* foi fundamental para que os provérbios fossem interiorizados pelas gerações futuras. Essa aprendizagem do idioma também sempre foi repassada pelas *obas* (avós ou mulheres mais idosas) na família.

A apropriação dos traços que os diferenciavam dos outros japoneses mediante as atividades associativas foi uma forma de ativar e atualizar a origem comum como elo entre os imigrantes e descendentes para fortalecer a fronteira entre o “nós” e o “eles”. Também foi a maneira encontrada para negociar a identidade okinawana no Brasil. Portanto, as atividades associativas são importantes referências de fortalecimento da identidade okinawana. No entanto, há imigrantes que não participaram dessas atividades e têm formas de vivenciar sua okinawanidade por meio de vários sistemas simbólicos como a alimentação, músicas, veneração aos antepassados e outras.

Os espaços das festas era o lugar que os imigrantes poderiam tocar os tambores, vestir os trajes tradicionais que representavam suas comunidades, desfrutar das músicas e danças que passaram a compor os festivais e outras atividades de muitas associações okinawanas como a da Vila Carrão em São Paulo e a da cidade de Campo Grande (MS). Apesar da existência desses espaços onde possibilitam os okinawanos exercerem a okinawanidade, os imigrantes e seus descendentes estão inseridos em múltiplas redes sociais de relacionamento e fazem

parte de outras comunidades <sup>325</sup>. A continuidade dessas práticas culturais depende da participação das gerações futuras desse processo cognitivo de ser okinawano.

No entanto, os relatos de memória mostraram que a conservação de referenciais coletivos como as reuniões familiares, as músicas, os festivais que ocorreram na viagem são dimensões essenciais do sentimento de pertença e que, posteriormente, se tornaram práticas culturais presentes nas ações das comunidades okinawanas no Brasil.

No decorrer das entrevistas, as memórias mostraram que os provérbios que representaram a unificação da comunidade simbolicamente, nem sempre foi um referencial acionado por todos. Apesar de constituir um elemento comum para inúmeros okinawanos, alguns não reconhecem os provérbios como um sistema de diferenciação identitário. As respostas em relação ao significado dos termos *chimugukuru* e *icharibachooode* foram diversas entre os entrevistados, mas noventa por cento reconhecem o significado. A *sansei* F.M.Y.L. (neta/terceira geração) respondeu: “*Chimugukuru* é a essência do okinawano e *icharibachooode* significa para sempre irmão” <sup>326</sup>.

No entanto, essa *sansei* foi criada juntamente com seus avós e frequentou a associação okinawana desde que nasceu. A sua orientação cultural foi voltada para os sistemas simbólicos que fortalecem a identidade okinawana. Já um *nissei* (filho de imigrantes) que não conviveu com seus avós, nunca frequentou uma associação okinawana e praticamente não teve acesso a outros okinawanos, respondeu: “Não conheço, nunca ouvi falar”. O sistema simbólico acionado pela família desse *nissei* são outros como a veneração aos antepassados por meio do *butsudan* <sup>327</sup>.

Outros laços identitários são mobilizados nas memórias dos imigrantes e que são significativos ao longo da trajetória de vida como a veneração aos antepassados. Essa prática cultural atravessa de forma transversal toda a história de vida dos imigrantes, desde a decisão de emigrar até o estabelecimento em novos espaços após migrarem da CAPEM. As cinzas dos familiares partem com muitas famílias do Porto de Kobe é nesse momento que encontramos a história de vida de várias mulheres que subiram nos navios juntamente com suas famílias. O significado

---

<sup>325</sup> Para compreender como esses referenciais foram mobilizados por uma comunidade de okinawanos consulte o seguinte estudo: SORGON, op. cit., 2016.

<sup>326</sup> F.M.Y.L. Entrevista realizada em fevereiro de 2018. Não foi identificado o nome desse *nissei* a título de preservação da sua identidade a pedido da entrevistada.

<sup>327</sup> Ibid.

da expressão todos unidos pelo coração também está relacionada com esse coração ancestral, no qual os antepassados estão todos reunidos. A crença é que o coração de Okinawa é revestido por dois mundos: o dos vivos e o dos mortos.

É na família que esta prática é cultivada e apropriada pelos descendentes e passam a fazer parte das festividades okinawanas no Brasil. A apropriação da veneração aos antepassados é uma questão fundamental na qual são expressas e se reformulam de forma coletiva os sistemas sociais e simbólicos e ainda articulam o processo de identificação e diferenciação. No calendário das principais festividades realizadas pelos okinawanos está o *obon*, que é uma celebração familiar realizada para os antepassados.

É por meio desse sistema de veneração dos antepassados que simbolicamente os imigrantes realizam rituais e formam um vínculo identitário muito forte entre os conterrâneos. A compreensão de como esses referenciais são mobilizados pelos imigrantes e seus descendentes será tratada no próximo capítulo.

## 5 OS ANTEPASSADOS NA MEMÓRIA DOS IMIGRANTES

Ser de Okinawa humm  
É ser japonês diferente...  
Tem história diferente.  
Tem música e dança de Okinawa com significado...  
A comida como tofu de Okinawa que é bem diferente...  
O tempero é a diferença entre os de Okinawa e dos outros japoneses.  
Os Okinawanos são *uchinanchu*. Os japoneses do Japão são *naichi*....  
Tem a religião diferente....  
Desde que eu nasci tinha o *butsudan* em minha casa...  
É da família.

(Fragmentos de vários relatos)

Os okinawanos que migraram após a Segunda Guerra Mundial para a CAPEM trouxeram na memória tradições e costumes que são expressos nas várias práticas culturais aprendidas em sua terra de origem e que foram recriadas no Brasil. As práticas como forma de apropriação desses elementos nos lugares ocupados fazem parte do processo de identificação okinawano, dentre as quais destaca-se a veneração aos antepassados como dimensão mais visível no processo migratório em estudo.

Estas tradições foram importantes na decisão das famílias sobre quem iria partir ou ficar. Os filhos primogênitos não tiveram escolha e imigraram com seus pais, pois tinham a responsabilidade de manter os oratórios (*butsudan*), por meio do qual são realizados vários rituais aos antepassados. Estes filhos também tinham a obrigação de cuidar dos pais quando idosos. Assim encontra-se aqui a dimensão do

sagrado<sup>328</sup> na trajetória dos imigrantes da CAPEM: a veneração aos antepassados.

A veneração aos antepassados é constituída por várias cerimônias e rituais fundamentada na crença da existência de um sistema de conexão com os mortos, dentre as quais destaca-se as seguintes práticas culturais: rituais após a morte, o *obon* (dia do finado), o *Hinukan* (altar que fica na cozinha) entre outros. Há também objetos como os altares domésticos – *butsudan* - nos quais são realizadas oferendas e cerimônias, bem como as xamãs que são mulheres mais velhas que são responsáveis em orientar os okinawanos em suas práticas religiosas. Elas são procuradas pelos okinawanos para auxiliarem nas soluções de inúmeras situações enfrentadas pelas pessoas. Essa prática religiosa orienta as ações e representações dos okinawanos e faz parte da identificação do grupo.

A concepção de campo religioso é importante para a reflexão como uma dimensão que auxilia a pensar as relações entre os homens por meio dos símbolos religiosos como, por exemplo, os oratórios familiares. É a partir dessa dimensão simbólica da veneração aos antepassados que este tópico foi tecido, com o intuito de compreender como os atores - imigrantes, descendentes e xamãs – negociam o seu pertencimento por meio dos rituais e símbolos sagrados. Tendo como base a hipótese desta tese de que a noção da origem comum organiza as representações identitárias e que os elementos são fortalecidos e acionados no decorrer da trajetória dos imigrantes e descendentes por meio de tradições, crenças e práticas religiosas. Assim, a veneração dos antepassados faz parte da organização da memória social sendo considerada uma memória forte que fortalece os vínculos entre os okinawanos no processo migratório.

Considera-se, ainda, que o fenômeno religioso do presente ocorre em uma dimensão simbólica que não tem um significado em si mesmo, mas que foi ressignificado no decorrer do processo migratório em sintonia com as relações sociais, políticas e culturais que veiculavam na família e no grupo. Nesse sentido, o

---

<sup>328</sup>Por sagrado “considera-se que a palavra- sagrado – deriva do verbo latino “sacer”, isto é, designa o que não pode ser tocado, que é querido dos deuses, santo, venerável. Contempla a idéia de “sanctus”, que corresponde ao que é tornado sagrado, inviolável, respeitável, virtuoso, poderoso. Como contraponto, outras concepções lhes dão um sentido oposto, tal como maldito, execrável, detestável, abominável. Por estas e por outras designações, o homem, ao vivenciar a essência desses múltiplos significados, reage de maneira aparentemente contraditória, com manifestações de respeito ou de aversão, de desejo ou de espanto, de amor ou de ódio”. MARCHI, Euclides. O SAGRADO E A RELIGIOSIDADE: VIVÊNCIAS E MUTUALIDADES. **História: Questões & Debates**. Curitiba: Editora UFPR. n. 43, p. 33-53, 2005, p.39.

presente capítulo mostra a interconexão dos imigrantes com esses repertórios de crenças, rituais, símbolos e práticas e a articulação entre memória herdada e a identidade okinawana no presente e na trajetória de vida dos atores sociais aqui em estudo.

Não se pretende fazer o exame descritivo dos valores que envolvem este culto, pois, para isso ter-se-ia de recorrer à história milenar do Japão e às concepções sobre budismo, taoísmo, xintoísmo e confucionismo. Trata-se do papel das dimensões existenciais dos imigrantes okinawanos no processo de identificação e sua interconexão com a memória coletiva.

## 5.1 DA VENERAÇÃO AOS ANTEPASSADOS

Como já foi mencionado, quando os imigrantes se deslocaram de um continente a outro, migraram junto as suas práticas culturais. Os vestuários, as danças, os costumes levados na bagagem foram retirados, utilizados e apresentados no decorrer da viagem do navio nos festivais como as danças encenadas no *obon* (finados). Tanto que em muitas apresentações as batidas dos tambores representaram para os okinawanos a conexão entre os dois mundos: o dos vivos e o dos mortos. No *obon* em Okinawa os tambores anunciam as festividades aos antepassados. Esta festividade é semelhante à comemoração do finado. Nesse momento os okinawanos recebem a visita dos espíritos dos antepassados.

O *obon*, os rituais, as cerimônias em geral aos antepassados fazem parte da veneração e homenagens destinadas a eles e muitas dessas práticas religiosas estão no cotidiano dos imigrantes okinawanos e seus descendentes. Os japoneses – *naichi* - também realizam o culto aos antepassados, mas há diferenças entre as narrativas enquanto marcadores de uma fronteira entre os dois grupos. O culto aos antepassados é um dos marcadores dessa fronteira entre os dois grupos que permanecem até a atualidade.

Com base na teoria do historiador Jörn Rüsen, considera-se que o *sosen suuhai* (culto aos ancestrais) possa ser entendido como momentos dinâmicos da orientação cultural que conseguiram permanecer entre as famílias, mesmo com o

impacto do processo migratório. Considera-se, ainda, que esse culto atua como catalisador de conflitos culturais com base nos referenciais de transcendências e sentido, pois se torna, no cotidiano, um elemento importante na identidade dos imigrantes e de seus descendentes.

Os laços afetivos estabelecidos por meio da veneração aos antepassados dos okinawanos remetem às tradições e costumes que são transmitidas na família por meio da orientação dos mais velhos. É uma prática que não é mantida por instituições que tem como propósito ensinar, transmitir ou interpretar as memórias herdadas. No Brasil, ela ocorre na convivência familiar e na interação de seus membros em vários rituais articulados à veneração dos antepassados. A memória herdada é compreendida como um processo pelo qual os imigrantes recriam em terras brasileiras o mundo dos mortos que os amparam. Nesse processo de acesso aos elementos da memória herdada, os okinawanos logo após a morte iniciam o culto de passagem do espírito do falecido para o mundo dos antepassados.

Dentre as formas de veneração aos antepassados a tradição principal é o *sosen suuhai* (culto aos antepassados) que é muito amplo e composto por vários rituais realizados na esfera familiar e pública, mas será feita reflexões sobre os rituais que ocorrem no âmbito familiar por meio do *butsudan* que são: o culto aos antepassados, o *obon* e o papel das xamãs como líderes espirituais e guardiãs da memória. Em intercâmbio com esses elementos existem também vários sistemas que estruturam a veneração aos antepassados como o de sucessão patrilinear ligado à responsabilidade de manter o nome familiar nos oratórios domésticos. É uma memória familiar que é recomposta por meio das narrativas dos imigrantes e seus descendentes. Em relação à memória familiar, Jöel Candau considera que há memória forte e memória fraca. A forte organiza o sentido e faz parte de uma dimensão relevante na maneira como o grupo social é estruturado e é definida como “memória massiva, coerente, compacta e profunda” <sup>329</sup> e que se impõe à maioria dos membros do grupo. Nessa percepção, pode haver um sentimento coletivo pelos membros do grupo de compartilharem a mesma memória. Nesse caso pode ser uma memória forte e organizadora como as que podem favorecer o surgimento de uma memória familiar. A família é compreendida como uma formação de pessoas

---

<sup>329</sup>CANDAU, op. cit., p.44.



diferenciadas na qual há elementos de controle como a relação entre o mundo dos vivos e o dos mortos no presente.

Quando as memórias individuais envolvem os mesmos objetos como os oratórios (*butsudan*), as tabuletas (*ihai*) e o *Hinukan*, pode-se perceber lugares que representam pontos de apoio da memória onde se constitui uma memória comum do mundo dos antepassados em proporções maiores ou menores. Esta memória no presente é mantida por meio de várias práticas culturais que envolvem a veneração aos antepassados. Para Jöel Candau, essa memória ao ser repassada estabelece uma relação entre o mundo dos mortos e a comunidade dos vivos, que ingressa no “domínio público”<sup>330</sup>.

Essa memória forte é enraizada por meio de uma tradição cultural – a veneração aos antepassados – e serve de elemento para que os okinawanos se reconheçam a si mesmos, pois por meio dessa interconexão com o tempo dos antepassados que a existência social dos okinawanos ganha sentido mediante o pertencimento.

Essa memória remete a um passado que está relacionado com o horizonte de expectativa de cada *okinawano* e do grupo em que vive. Diante do passado dos personagens que se venera, o futuro não é uma dimensão abstrata, mas está contido na origem e para tanto há um sistema de sucessão que foi apropriado de diferentes formas. Os rituais de veneração aos antepassados são compreendidos como um elemento cultural simbólico que opera como definidor do sentimento de pertença e que foi apropriado por muitos descendentes dos imigrantes. Para Paul Ricoeur,

A memória do antepassado está em intersecção parcial com a memória de seus descendentes e essa interseção se realiza num presente comum, que pode, ele próprio, apresentar todos os graus, desde a intimidade do nós até o anonimato da reportagem. É assim lançada uma ponte entre passado histórico, entendido como tempo dos mortos, e tempo de antes de meu nascimento<sup>331</sup>.

O tempo dos mortos, então, compõe as interrelações entre os membros das famílias no presente. Nessa perspectiva, o campo da religiosidade okinawana que é

---

<sup>330</sup> CANDAU, op. cit., p.46.

<sup>331</sup> RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Tradução de: Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Papirus, 1997, p. 193.

composta de várias práticas culturais em relação aos antepassados articula o tempo dos mortos no processo de diferenciação e de identificação. A historicidade de cada membro familiar falecido que está representada nos oratórios por meio das tabuletas (*ihais*), demonstra a importância das experiências vivenciadas pelos falecidos e que são valorizadas por meio dos cultos. É uma memória que caracteriza a identidade histórica dos antepassados e dos descendentes.

A memória familiar traz elementos que fortalecem por meio das ações cotidianas, a consciência de pertencer a um grupo social de Okinawa. Os imigrantes e seus descendentes reforçaram a identidade okinawana ao venerarem os seus antepassados, por meio dos rituais fúnebres, das missas<sup>332</sup>, do *obon* e no cotidiano familiar. É importante ressaltar que as práticas de veneração aos antepassados favorecem espaços de comunicação pelos quais os okinawanos elaboram, modificam e orientam suas ações.

A forma de compor os elementos que fazem parte da veneração aos antepassados e os rituais realizados é transmitida oralmente pelos mais velhos. Não há registros escritos para seguir. As *obas* (avós/mulheres mais idosas) são responsáveis pela mediação entre o conhecimento adquirido e sua transmissão para os seus descendentes. O historiador Jacques Le Goff considera que os povos sem escrita têm uma memória coletiva que assegura a apropriação de comportamentos.

A verdade é que a cultura dos homens sem escrita é diferente, mas não absolutamente diversa. O primeiro domínio onde se cristaliza a memória coletiva dos povos sem escrita é aquele que dá um fundamento – aparentemente histórico – à existência das etnias ou das famílias, isto é, dos mitos de origem<sup>333</sup>.

Essa reflexão de Jacques Le Goff auxilia a pensar sobre a transmissão oral dos conhecimentos espirituais realizados entre os okinawanos que buscam elementos na história do tempo do reino de *Ryûkyû* para explicar, por exemplo, o surgimento das xamãs que são as guardiãs da memória. Elas são responsáveis por repassarem o conhecimento de forma oral para as gerações seguintes. Essas

---

<sup>332</sup> O termo missa é utilizado para nomear rituais que são realizados com datas previstas para os familiares que falecem. Esses rituais são realizados até o 33º aniversário de morte. Não há um estudo sistematizado sobre a utilização do termo missa. Para o pesquisador Koishi Mori, o termo missa é o que mais se aproxima para traduzir a palavra que designa esses rituais *suukô*. MORI, Koishi. **Entrevista**. São Paulo (SP), 10 de dezembro de 2017.

<sup>333</sup> LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 1966,p.428.

memórias existem há muito tempo na sociedade okinawana provavelmente formada na transmissão de lendas e contos.

Convém ressaltar que são as mulheres anciãs que detêm a memória das práticas religiosas nas famílias e cuidam da sua transmissão para os descendentes. Contudo, elas não têm a função dos mestres escolares de repetir palavra por palavra, ou seja, uma aprendizagem mecânica. A concepção de uma rememoração exata não é importante na transmissão do conhecimento oralmente, por isso ocorrem variações na execução do culto entre as famílias. Para Jacques Le Goff, esta forma de transmissão dos conhecimentos “atribuem à memória mais liberdade e mais possibilidades criativas” <sup>334</sup>.

A narrativa sobre os rituais para honrar e venerar os antepassados são repassadas no cotidiano. Esse conhecimento que circula entre as mulheres tem a finalidade de garantir a continuidade das tradições. Como o sistema de transmissão é oral há divergências na forma de conduzir os rituais. É na apropriação pelos descendentes dessas práticas que o sentido é interpretado, sendo que a criatividade permite a reprodução dos comportamentos religiosos de diferentes formas.

O sociólogo Pierre Bourdieu, ao pensar a estrutura do campo religioso considera que tanto o pensamento quanto as atividades religiosas são mais uniformes conforme: a percepção de homens e mulheres, os significados, as circunstâncias, as crenças e os ritos são percebidos de forma diferentes. São muito raros os estudos que fornecem informações sistemáticas sobre o campo religioso, pois há inúmeros agentes religiosos que têm suas formações e recrutamentos vivenciados de várias formas e em locais diversos. A única exceção é a competência dos religiosos que tem como referências o sexo feminino ou masculino, idade, status social e especialização técnica que são estruturas que dificilmente ocorrem mudanças, pois são escolhidos por sua competência particular <sup>335</sup>.

A reflexão de Pierre Bourdieu auxilia a pensar o papel social das mulheres na veneração aos antepassados e ancestrais enquanto articuladoras entre o tempo dos mortos no presente dos vivos. Elas são as guardiãs da memória da dimensão religiosa que permaneceram entre muitos okinawanos. A competência delas na resolução de infortúnios é uma especialização técnica que não é questionada. Esse

---

<sup>334</sup> Ibid, p. 430.

<sup>335</sup> BOURDIEU, Pierre. “Genèse et structure du champ religieux. In. **Revue française de sociologie**. 1971. p.306.

referencial sobre a função social no âmbito religioso das xamãs ainda permanece entre os okinawanos como referência para solucionar problemas que surjam na família devido o vínculo com o tempo dos antepassados.

Na veneração aos antepassados realizada por intermédio dos oratórios domésticos nas famílias, o papel dos homens é fundamental no sistema de sucessão do *butsudan*. Os primogênitos são os responsáveis pela continuidade do nome da família no oratório e pela tradição de manter o altar na família. No entanto, no Brasil muitas mudanças ocorreram em relação ao sistema de sucessão patrilinear. Essa questão será tratada no item sobre a “A casa em que vai ficar o *butsudan*”.

Todo esse sistema complexo de veneração aos antepassados se entrelaça às práticas culturais e à memória familiar, mas ocorrem variações de residência para residência pois dependem da existência de mulheres mais idosas e de uma xamã que orienta as ações das famílias. Devido à heterogeneidade na realização da veneração aos antepassados e à diversidade de rituais envolvidos priorizou-se compreender o culto aos antepassados efetivados nos espaço doméstico, no *butsudan* como o ritual fúnebre, as missas e o *obon* (finados).

Em relação à dimensão da religiosidade na identidade okinawana a xamã Beatriz Nagahama afirma que a veneração aos antepassados não é uma religião institucionalizada, mas uma visão sobre a vida e a morte traduzida em uma espiritualidade que está presente no cotidiano dos okinawanos. Nesta forma de pensar a dimensão religiosa, a mesma entrevistada denomina de espiritualidade as práticas religiosas okinawanas e as compara com as práticas que cultivam suas crenças ligadas a templos como o catolicismo, que tem suas instituições e Igrejas como locais para realizarem seus cultos e atividades.

No entanto, o historiador das religiões Mircea Eliade considera que:

A grande maioria dos “sem religião” não está, propriamente falando, livre dos comportamentos religiosos, das teologias e mitologias. Estão às vezes entulhados por todo um amontoado mágico religioso, mas degradado até a caricatura e, por esta razão, dificilmente reconhecível.  
O processo de dessacralização da existência humana atingiu muitas vezes formas híbridas de baixa magia e de religiosidade simiesca.  
Não nos referimos às inúmeras “pequenas religiões” que pululam em todas as cidades modernas, às igrejas, seitas e escolas pseudo-ocultas, neo

espiritualistas ou intituladas herméticas – pois todos esses fenômenos ainda pertencem à esfera da religiosidade [...] <sup>336</sup>.

A concepção do historiador Mircea Eliade auxilia a pensar que, apesar de haver uma consciência entre os entrevistados que a veneração aos antepassados não configura uma religião, apesar de estar repleta de símbolos, rituais e crenças e por isso não está livre do comportamento religioso. Assim, considera-se que existe uma religiosidade expressa nas crenças e nos rituais nas ações cotidianas dos okinawanos em relação aos seus antepassados. O que é concebido como religioso pelos narradores são as religiões institucionalizadas. Concordando com Mircea Eliade, o comportamento em relação à veneração aos antepassados é parte da esfera religiosa do grupo. Para o mesmo autor, os ritos, os mitos e as crenças em algo divino refletem a experiência do sagrado. Este é o elemento relevante da consciência humana. Nas diferentes formas de expressar a cultura, viver como ser humano é em si um ato religioso, pois a alimentação, a vida sexual e o trabalho têm um valor sacramental. Em outras palavras, ser – ou, antes, tornar-se – um homem significa ser “religioso”<sup>337</sup>.

Nesse sentido, considera-se que fazem parte da religiosidade okinawana todo o sistema complexo de veneração aos antepassados que envolvem vários rituais e crenças. Por esse sistema espiritual ocorrem as conexões de forma mental entre o tempo dos mortos e o dos vivos e o *senko* (incenso) que é aceso no *butsudan* liga esses dois tempos.

No culto realizado em Okinawa, a pessoa especializada que faz a conexão entre o mundo dos vivos e o dos antepassados são as mulheres – *xamãs/yuta*. De forma coletiva, entre os imigrantes, a mulher tem um papel muito importante na veneração aos antepassados. E são elas que orientam na realização dos rituais de veneração para os antepassados e na composição estrutural do altar, como também em caso de problemas nas famílias como doenças, desajustes financeiros entre outros. Também orientam as missas que são rituais para auxiliar as famílias a encaminharem o espírito dos mortos para as terras dos antepassados e, dentre estas, quem detém o conhecimento e poder para realizar as orientações culturais é denominada de *xamãs* ou *yutas*.

---

<sup>336</sup> ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**. Rio de Janeiro: ZAHAR Editores, 1974, p.17.

<sup>337</sup> ELIADE, loc. cit.

Além das xamãs (*Yuta*) que realizam o trabalho no período do luto e quando surgem problemas nas famílias que são atribuídos aos antepassados as mulheres atuam na realização do culto nos lares e, no contexto familiar também são responsáveis por realizarem a ligação dos membros da família com os ancestrais. Apesar da responsabilidade do filho primogênito em manter o oratório (*butsudan*), a mulher tem uma função cultural importante nessa prática. É dela o encargo de manter e repassar a memória sobre as práticas, limpar e fazer as oferendas no *butsudan*.

Convém ressaltar que a religiosidade praticada pelos imigrantes tem seus fundamentos no xamanismo okinawano. Essa prática é considerada animista para a xamã Beatriz Nagahama. Émile Durkheim conceituou o animismo como a crença na existência de espíritos que não são perceptíveis aos olhos humanos, mas que ocorre uma inter-relação entre os vivos e os mortos. Nessa concepção, as pessoas acreditam que há uma vida extrafísica que se manifestam por meio de divindades, almas, espíritos, gênios etc.,<sup>338</sup>. No entanto, cada grupo tem seus próprios rituais com variações nas práticas. Considera-se ainda que não existe um xamanismo homogêneo, mas práticas diferenciadas ligadas à existência das xamãs.

No entanto, é por meio de um processo de ressignificação das tradições que as mulheres assumem uma nova identidade no decorrer da sua trajetória de vida. Para tanto, a partir da releitura da memória da xamã Yoko Chibana Yamauchi e outras pessoas, pretende-se não só compreender os caminhos percorridos por alguns okinawanos e os referenciais identitários acionados nesse percurso mas também analisar como uma imigrante da CAPEM se tornou uma xamã okinawana no Brasil.

A expressão veneração aos antepassados foi utilizada para englobar o sistema complexo das tradições e costumes religiosos dos okinawanos expressos nos rituais e crenças para adoração aos antepassados. A honra e as homenagens realizadas aos antepassados falecidos pelos descendentes vivos, de acordo com rituais cultivados pelos imigrantes são divididas em várias etapas e há três denominações utilizadas que se referem aos mortos: *futuki*, *gwansu* e *kami*. O

---

<sup>338</sup> DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico da Austrália. Tradução de: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 33-35. Vale lembrar que Durkheim pensou o animismo como um fenômeno de grupos primitivos, mas esta reflexão não impede de aproveitar as descobertas do autor em relação a alguns conceitos.

recém-falecido que está passando pelos ritos fúnebres é o *futuki* e que no término dos rituais realizados com sucesso alcançam o status de *kami* – deidades protetores dos descendentes. *Futuki e Kami* são denominados juntos de *gwansu*<sup>339</sup>.

Na memória dos entrevistados esses rituais fúnebres são respeitados pelas famílias em que os homens são primogênitos, mas há variações, nas quais outras pessoas das famílias resolvem assumir a responsabilidade de tomar conta do oratório e dos rituais a ele agregados. O *butsudan* tem um papel preponderante nessa prática cultural. Um dos rituais realizados nas residências no *butsudan* é o culto aos antepassados que é dividido em várias fases, sendo uma delas o ritual fúnebre. A crença é de que, após o falecimento o espírito que habitava o corpo permanece ligado à seus objetos pessoais, à família. Para passar para o mundo dos antepassados é necessário um ritual que dura quarenta e nove dias. Após essa fase, o espírito começa sua evolução no mundo dos mortos até se tornar um ancestral. É sobre o culto aos antepassados que será organizada a reflexão seguir.

## 5.2 O CULTO AOS ANTEPASSADOS

Nós trouxemos o *butsudan* que tinha três irmãos que morreram na Guerra. Faz em 02 de novembro o *Obon* em casa. O filho mais velho está no Japão que é o responsável pelo *Butsudan*. As cinzas dos pais de Horishi estão no *Butsudan* e as cinzas dos antepassados. Acende o incenso dia primeiro e no dia quinze e todo dia troca a água. Cada um tem chave para vir acender o incenso e se não puder passa no cemitério para acender sempre no Finados.

Saeko Katsuren Gushiken

Saeko Katsuren Gushiken, em seu relato relembra que sua família trouxe o oratório – *butsudan* -, pois as cinzas de três de seus irmãos que morreram na guerra estavam guardadas no altar. O *butsudan* pertencia à família paterna de sobrenome Katsuren. Essa lembrança de Saeko Katsuren revela que mesmo com os traumas de guerra, em Okinawa, o culto aos antepassados teve continuidade nas comunidades.

---

<sup>339</sup>McCORMICK, Crystal Michelle. **Saadaka: An Aspect of Shamanism, Spiritual Power, and Pollution in Okinawa**, 2011, 90f. Mestrado - Artes.Faculty of Auburn University. Auburn, Alabama, 2011, p.10.



A família da referida narradora ao optar por trazer o oratório com as cinzas dos familiares que morreram na guerra, revela que esses imigrantes tinham intenção de fixar residência em terras brasileiras - o que difere do propósito dos imigrantes do período anterior a 1945, - bem como dar continuidade à tradição de venerar os antepassados. Koichi Mori considera que no período anterior à Segunda Guerra Mundial, os imigrantes tinham a intenção de retornarem à terra natal e não trouxeram os *butsudan* que ficaram sob a responsabilidade das mulheres em Okinawa até que retornassem. Outras famílias mandaram buscar as cinzas dos familiares em Okinawa para dar continuidade ao culto na família. Considerando que as regras de sucessão do *butsudan* eram patrilineares, muitos imigrantes constituíram o *butsudan* da família em terras brasileiras respeitando a linhagem patrilinear da família<sup>340</sup>.

Nessa prática cultural, muitos filhos primogênitos não tinham liberdade de ação, pois os pais entendiam que eles tinham a obrigação de acompanhá-los enquanto responsáveis pela manutenção do culto aos ancestrais por meio do sistema de sucessão do *butsudan*. Essa tradição familiar sofreu modificações com o impacto da imigração e seu respaldo está em acontecimentos históricos, provenientes de um passado distante.

Portanto, o *butsudan* é um lugar de memória no qual há uma ligação direta por meio do culto familiar aos antepassados. As cinzas ficam no *butsudan* e nelas as experiências vivenciadas pelas pessoas que representam. Como são objetos, sentimentos, crenças e tradições que imigraram com as pessoas, é importante compreender a inter-relação entre o culto aos antepassados, a memória e o sentimento de pertença.

Nos ritos e símbolos, o culto doméstico aos ancestrais dos okinawanos não é igual ao dos outros japoneses e comparece como uma dimensão relevante no processo de identificação e de diferenciação. Essa questão emerge na memória dos narradores. A memória sobre a veneração dos antepassados marca a diferença em ação entre os grupos dos *naichis* e os *uchinanchus*.

O culto dos *uchinanchus* aos antepassados é uma prática cultural que, apesar de não coincidir com a nacionalidade japonesa, continua importante para o

---

<sup>340</sup> A explicação sobre a sucessão do *butsudan* no sistema patrilinear de Okinawa será efetivada no item 4.5.

fortalecimento da identidade okinawana. No entanto, essa prática cultural é dividida por fases que se inicia com os rituais de passagem após a morte para o mundo dos antepassados até completar o 33<sup>a</sup> aniversário de morte. A primeira etapa dos ritos de passagem ocorre entre os 49 dias após o falecimento que é considerado uma etapa de transição, adaptação e aceitação do espírito à sua nova condição de morto. O ritual começa no dia de falecimento. Os quarenta e nove dias também representam o período de luto familiar fechado. Em relação a esses rituais, Le Goff considera que:

Ritos de luto, que correspondem "a um procedimento inverso: em lugar de confiarem a homens vivos o encargo de personificarem longínquos antepassados, estes ritos asseguram a reconversão em antepassados de homens que acabaram de morrer" e, por consequência, transferem o "presente para o passado".<sup>341</sup>

Essa reconversão dos espíritos dos falecidos em antepassados entre os okinawanos é um dever dos descendentes vivos que ultrapassa o rito fúnebre após a morte. É considerado um retorno do espírito à comunidade de origem, mas no mundo dos mortos. A crença é que após o ritual de passagem ainda há inúmeras obrigações que os vivos precisam realizar em relação aos antepassados, pois a escala de evolução dos antepassados termina trinta e três anos após a morte, quando se tornam uma deidade e se junta com o tronco dos antepassados antigos e os rituais são considerados como um momento importante de sociabilidade e de rememoração das origens entre os vivos. Cada ação realizada nos rituais reforça a memória sobre os antepassados a transportar muitos momentos do presente para um passado que não passou.

Em relação ao ritual fúnebre, durante quarenta e nove dias são realizadas missas (rituais) na residência, onde é improvisado um altar para colocar as oferendas. Essa composição separada do *butsudan* representa simbolicamente que o espírito ainda não foi reconvertido ao mundo dos antepassados, esclarecendo aqui que as representações dos falecidos que já passaram pelo rito fúnebre e alcançaram o status de antepassado se encontram no oratório. No tempo denominado de travessia entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, a cada sete dias os

---

<sup>341</sup>LE GOFF, op. cit., p.212.

descendentes se reúnem novamente para realizarem missas até completar os 49 dias de luto. Nesse período, os familiares, amigos e conhecidos participam dos rituais que se tornam uma forma de sociabilidade entre todos os participantes, bem como um momento de rememoração das tradições e costumes por meio dos rituais, alimentos, bebidas e outros.

No decorrer desse tempo, os okinawanos consideram que o espírito do falecido fica entre os membros da família e somente no término dos rituais de luto, o espírito é convertido em antepassado. Todo esse ritual de passagem é de responsabilidades dos vivos que passam a lembrar e a transmitir para as próximas gerações esse conhecimento criando condições para a criação do sentimento de pertença. Em relação a esse rito fúnebre, Maria Helena rememora a celebração do tempo de luto de seu pai:

Na nossa tradição quando falece alguém coloca tudo de volta como ponte, dentadura. Na época do meu pai, nós vestimos ele e fomos conversando e explicando tudo que estava acontecendo com carinho enorme. Nós acreditamos que pela falta de consciência a alma pode ficar perdida. Fala o nome e acompanha o corpo e nós sempre falando para acompanhar o corpo.

Nós montamos um altar em casa. Logo que a pessoa falece coloca um copo de água ao lado. Quando chegou do velório montou o altar assim:

- do lado direito forra uma mesa com uma toalha branca onde será colocado o Chiro Hihai – tabuinha branca onde está escrito o nome e sobrenome, a idade e a data. Na frente do ihai coloca uma tigela branca. Como no começo o espírito está muito ligado na tigela é colocado areia limpa ou cinza limpa como as produzidas pela queima de lenha em pizzaria. Coloca também o senko. Na frente do nome coloca uma caixa branca ou embrulhada com papel branco e um copo de água na frente do nome. Na hora de oferecer o senko acende um só. E como se fosse uma luzinha que se oferece e faz referência ao falecido até 49 dias. Nesse altazinho é colocada à caixinha forrada de branco onde as pessoas colocam o envelope. No cortejo sai alguém da família e recolhe o ihai e a tigelinha e a caixinha e embrulha tudo em um pano branco e leva direto para casa. Em casa monta outro altar para fazer as oferendas. Monta-se em um local acessível para todos os familiares e visitas. Geralmente fica na sala. Nesse altar o ihai é colocado em cima de uma caixinha branca, uma foto da pessoa do lado direito do ihai e um vasinho de flor e um copo de água na frente.

Acende uma vela de sete dias que fica acesa dia e noite para não ficar no escuro. Começa a oferecer as refeições. Nós pensamos que depois que falece a pessoa continua com as mesmas necessidades da vida na terra. Colocam também roupas, caixinhas de medicamentos. Tudo que a pessoa usava em uma cadeira ao lado e embaixo coloca chinelo, sapato essas coisas<sup>342</sup>.

---

<sup>342</sup> HIGA, Maria Helena. **Entrevista**. São Paulo (SP), 9 de dezembro de 2017.

O relato acima mostra como a memória de Maria Helena Higa foi marcada pelos rituais realizados no falecimento do seu pai. Para essa narradora, sua família seguiu os padrões tradicionais dos rituais fúnebres realizados em Okinawa. Esta forma de pensar demonstra o fortalecimento da identificação com a origem dos familiares que o culto promove entre os descendentes da segunda e terceira geração. Trata-se de uma tradição que é cultivada entre muitos descendentes dos okinawanos que estabeleceram regras de comportamento e uma interconexão com o passado dos ancestrais por meio da repetição das ações como no ritual após a morte.

Segundo a tradição, no velório é montado um altar onde fica uma tabuleta branca com agravação do nome e sobrenome, a idade e a data da pessoa que faleceu. Também sobre o altar é colocada uma tigela branca. Na crença dos okinawanos, a montagem do altar provisório a partir do velório tem a finalidade de direcionar o espírito que pode ficar perdido. Depois são recolhido todos os elementos que compõe esse altar provisório e é levado para a residência onde os familiares organizam um local para montar outro altar que permanecerá até a última missa quando a tabuleta branca é substituída por outra na cor vermelha e compõe o *ihai* que fica no *butsudan* até completar o 33º aniversário de morte.

Com o ritual fúnebre de passagem para o mundo dos antepassados se institui o espaço de sociabilidade no qual a memória é reavivada pelos ritos. O historiador Fernando Catroga considera que essa memória é pragmática e normativa e considera que:

Em nome de uma história, ou de um patrimônio comum (espiritual e/ou Material), ela visa inserir os indivíduos em cadeias de filiação identitária, distinguindo-os e diferenciando-os em relação a outros, e impor, em nome da identidade do eu, ou da perenidade do grupo, deveres e lealdades endógenas. Para isso, o seu efeito ritual tende a traduzir-se numa mensagem. E esta, ao unificar recordações pessoais, ou memórias coletivas, constrói e conserva uma unidade que domestica a fugacidade do tempo num presente que dura<sup>343</sup>.

Como Fernando Catroga afirma acima, o ritual fúnebre estabelece uma filiação identitária em cadeia que no presente os diferencia dos “outros” japoneses e define o dever de lealdade para com os antepassados pelos familiares. A mensagem

---

<sup>343</sup>CATROGA, Fernando. Memória e História. . IN: PESAVENTO, Sandra Jatahy (Orgs.) **Fronteiras do Milênio**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2001, p.50.

emitida é de que há uma relação moral fundamentada na reciprocidade entre os vivos e os mortos que simbolicamente representa que os vivos serão cuidados pelos antepassados. Trata-se, então, de uma orientação cultural moral ancorada em uma memória familiar religiosa que ainda faz sentido no presente para muitos okinawanos.

Para que isso aconteça, na cerimônia de veneração aos ancestrais dos okinawanos são montados suportes da memória como rituais, altares e os alimentos. O *ihai*, materializado por tabuleta, é considerado o suporte de memória mais relevante no culto aos antepassados, pois consiste na representação individual de cada membro familiar falecido até se tornarem ancestrais.

Para o historiador Fernando Catroga, a memória opera a partir de traços inscritos na mente, no entanto, a socialização dos sujeitos exige que os rituais sejam revivificados por meio de traços e vestígios que provocam a lembrança. O autor considera o rito um meio adequado de construção e reprodução de memórias dos sujeitos, mas o conteúdo da memória está relacionado com o “campo da objetivação e transmissão - linguagem, imagens, relíquias, lugares, escrita, monumentos – e dos ritos que o reproduzem”<sup>344</sup>.

De acordo com o autor, cada tabuleta do *ihai* é considerada um lugar de memória que vincula os descendentes aos antepassados. Portanto, o *ihai* compõe juntamente com o *Butsudan* e os outros elementos, um lugar de memória do tempo dos antepassados e ancestrais. Abaixo a imagem mostra uma representação da tabuleta utilizada no ritual fúnebre de quarenta nove dias e o *ihai* que contém as tabuletas dos antepassados da família com as informações sobre cada um.

---

<sup>344</sup>Ibid. p,48.

FIGURA 29 - IHAI



FONTE: O autor (2017)<sup>345</sup>.

Para os okinawanos, o ritual fúnebre representa para os familiares o tempo necessário que o espírito precisa para passar para o mundo dos antepassados. No decorrer desse período, a crença é que o espírito precisa de tudo que utilizava enquanto estava vivo: roupas, alimentos entre outros objetos de uso pessoal. Também significa o tempo de luto que a família necessita para se acostumar com a ausência do familiar. Para encerrar esse período é realizado o último ritual (missa) onde a tabuleta branca é queimada e substituída por uma vermelha que passará a ocupar um lugar juntamente com as outras existentes (ou não) no *ihai* que fica no *butsudan*.

Observe a imagem ilustrativa abaixo do local onde fica o *ihai* no oratório doméstico.

<sup>345</sup> As imagens para compor a figura foram coletadas no Blog: A Espiritualidade Livre de Okinawa. Não paginado. Disponível em: <<http://okinawaspiritual.blogspot.com.br/?q=butsudan>>. Acesso em: 14/05/2017.

FIGURA 30 - BUTSUDAN



FONTE: Blog - A Espiritualidade Livre de Okinawa<sup>346</sup>

A representação do antepassado pelas tabuletas vermelhas no *butsudan* depende da conduta desta pessoa durante a vida e da realização dos rituais pelas famílias. Esta concepção vai reger a vida de quem está vivo em relação aos valores que fundamentam sua vivência, pois o seu futuro após a morte dependerá de sua conduta em vida. Os suportes de memória também têm a função de exercer sobre os descendentes o controle sobre suas condutas diárias. O futuro dos descendentes está contido nessa representação dos antepassados e ancestrais por meio dos oratórios e do *ihai*.

Beatriz Nagahama assevera que na espiritualidade *Okinawa* há a crença da existência de sete portais para a pessoa passar durante o período de luto e esta passagem vai depender do comportamento desta na terra. Também que no caminho para chegar ao lar dos antepassados é necessário transpor o rio da morte

O rio se apresenta diferente para cada pessoa: as que tiveram postura correta e digna se depararão com um riacho que será facilmente atravessado; mas para as que escolheram ser maus e egoístas esse rio pode ser como um mar em dia de tempestade e poderá ser praticamente intransponível!!! Com base neste ensinamento sabemos que o rio da Morte é muito extenso, mas conta com uma ponte com sete portais para facilitar a travessia do falecido e esses portais são as sete missas que a família oferece e os parentes e amigos prestigiam<sup>347</sup>.

<sup>346</sup> Ibid.

<sup>347</sup> NAGAHAMA, Beatriz. **Entrevista**. São Paulo (SP), 31 de maio de 2017.



No término dos quarenta e nove dias, o ritual de passagem termina e o espírito do falecido se reintegra ao mundo dos mortos. A transição final do espírito é concluída em uma cerimônia realizada somente pelos familiares, na qual efetiva-se a transferência do nome do morto do altar provisório para o definitivo, onde estão as referências aos outros seus antepassados. Somente no término desse ritual é que os okinawanos consideram que o espírito é levado para o mundo dos mortos, para se juntar às gerações dos seus ancestrais.

O período de luto também é considerado importante para a família acostumar com a ausência física da pessoa que morreu. Durante esse tempo, os familiares são consolados e realizam as missas para que ocorra a travessia do espírito para o mundo dos antepassados. Conforme as orientações culturais, acredita-se que, quando o rito de passagem não é realizado e os mortos não conseguem fazer a travessia, estes passam a influenciar negativamente os seus descendentes que estão no mundo dos vivos, podendo provocar doenças, perdas financeiras e desajustes familiares. Nesses casos é necessário solicitar um diagnóstico para as *xamãs/yutas* que são as intermediárias entre os dois mundos: o dos vivos e o dos falecidos.

Para os okinawanos, os falecidos passam por um período denominado de 'entre vidas', que tem início com a morte do corpo físico, no qual o espírito se desprende e se prepara para fazer a separação da família e esse período compreende quarenta e nove dias. Os falecidos precisam de cuidados para passar por esse processo para tornarem-se um antepassado. Somente com o ritual do quadragésimo nono dia é que o espírito alcança o mundo dos mortos. Para os okinawanos, é nesse momento que acontece o encontro com os familiares mortos que constituem o mundo dos ancestrais e que ampara e influencia o mundo dos vivos.

Após o ritual de luto ocorre a troca da tabuleta branca pela tabuleta vermelha que contém as informações sobre a pessoa que faleceu e permanecerá no *butsudan*. A crença é que depois dos rituais, o espírito inicia uma etapa de evolução no mundo dos mortos então, os familiares dão sequência à veneração da memória dos antepassados e passam a acender um *senko* todo dia 1º e 15º de cada mês para o falecido, outro para todos os antepassados familiares e mais outro para os seus ancestrais (raiz tronco dos antepassados). As cerimônias fúnebres delimitam

também o período de luto, de modo que o término desses rituais marca o tempo da retomada do cotidiano das atividades dos familiares<sup>348</sup>.

A etapa seguinte do culto aos antepassados se estende até o 33º aniversário de sua morte. Esta fase é compreendida como necessária para que os antepassados passe por uma evolução espiritual e no final se torne um ancestral. A responsabilidade dos familiares consiste em realizar missas no 1º, 3º, 7º, 13º, 25º, 33º aniversários de falecimento. Conforme essas obrigações, inúmeros okinawanos primogênitos que imigraram após 1945 e que possuíam o *ihai* trouxeram essas respectivas tradições para o Brasil com o intuito de dar prosseguimento a essa prática religiosa.

As missas realizadas no 25º e 33º aniversários de morte são consideradas as mais importantes e nesta última, o antepassado passa para o mundo dos seus ancestrais, nível máximo de evolução que o espírito pode alcançar, por isso o ritual é festivo. Os familiares se esforçam para estarem presentes neste dia, conforme narra Yoko Yamauchi que viajou da cidade de São Paulo para Cuiabá (MT) para comemorar o aniversário de 33 anos de morte de sua sogra: “Eu fui para Cuiabá nos 33 anos de morte de minha sogra. Todos foram. Foi uma festa bonita”<sup>349</sup>.

O 33º ano de morte é muito celebrado por todas as gerações do falecido. A família, ao comemorar a ascensão do familiar a deidade ancestral, considera que terá seu amparo devido à evolução espiritual alcançada por um seu antepassado e estabelece-se mentalmente uma relação de reciprocidade entre os vivos e os mortos. Por um lado, executa-se e mantem-se os rituais de recordação dos antepassados e por outro esperam que estes protejam a família de qualquer infortúnio. Esta condição já mencionada representa também que os vivos cumpriram com o dever social de cuidar dos mortos e encerra-se então esse ciclo de responsabilidade.

A tabuleta (*ihai*) vermelha é queimada e a individualidade dos antepassados deixa de existir, pois passam a ficar anônimos ao serem reverenciados como tronco dos ancestrais. Mas muitas dessas tabuletas no Brasil que estão nos lares dos imigrantes entrevistados não foram queimadas. Essa tradição também varia muito

---

<sup>348</sup>BAKSHEEV, E. S. Becoming Kami? Discourse on Postmortem Ritual Deification in the Ryukyus. In: **JSTOR**. Japan Review, 2008, p.283.

<sup>349</sup>YAMAUCHI, Yoko Chibana. **Entrevista**. São Paulo (SP), 10 de setembro de 2017.

entre as comunidades em Okinawa. Sendo assim os antepassados são divididos em dois tipos: os ancestrais recentes e os ancestrais remotos<sup>350</sup>.

Isso, por sua vez, fortalece o processo de identificação na constituição dos sujeitos na família. O *senko* continua sendo aceso no *butsudan* para os ancestrais como parte de um único tronco familiar. A partir do ritual do trigésimo terceiro aniversário do falecimento, a crença é de que os antepassados deixam de visitar a casa no *obon* (finados). Na tradição okinawana, caso os rituais de evolução não seja cumprido há a crença de que o espírito não se torna uma divindade ancestral, portanto, não ascende ao mundo dos antepassados<sup>351</sup>. O sentimento de pertença é fortalecido por esses rituais que reverenciam a memória de todos os antepassados denominados de ancestrais. As famílias que cultivam esses rituais inserem várias gerações na cadeia de filiação identitária okinawana. Estas memórias atuam na formação da identificação como um elemento fundamental na continuidade do pertencimento, na percepção de si mesmos e do grupo a qual fazem parte.

Essas obrigações ritualísticas têm como propósito garantir a conexão entre os vivos e as memórias dos mortos. Assim, nos rituais realizados denominados missas são servidos alimentos e bebidas que são plasmados para os mortos. Sem esses rituais os espíritos dos familiares podem tornarem-se errantes e provocar uma série de problemas para os vivos como doenças, desequilíbrios financeiros, destruições e até mesmo a morte de outro familiar. Diante disso, foram estabelecidas as datas para que as obrigações dos vivos fossem cumpridas. Assim, ao cumprirem essas funções e rituais, os descendentes vivos conseguem afiançar a proteção e garantir a consolidação da religiosidade doméstica pelas famílias que imigraram para o Brasil.

Essas obrigações foram trazidas na bagagem do imigrante e carregadas durante toda a sua trajetória de vida, pois o tempo cronológico destinado para cumprir esses deveres sociais é controlado pelas datas que são registradas por muitas famílias em diversos suportes materiais como papéis, cadernos e agendas. O objetivo desses registros é facilitar a continuidade dessa prática cultural pelos. O esquecimento das datas importantes como as das missas poderia provocar problemas tanto para os vivos quanto para os antepassados. Desta forma, os rituais

---

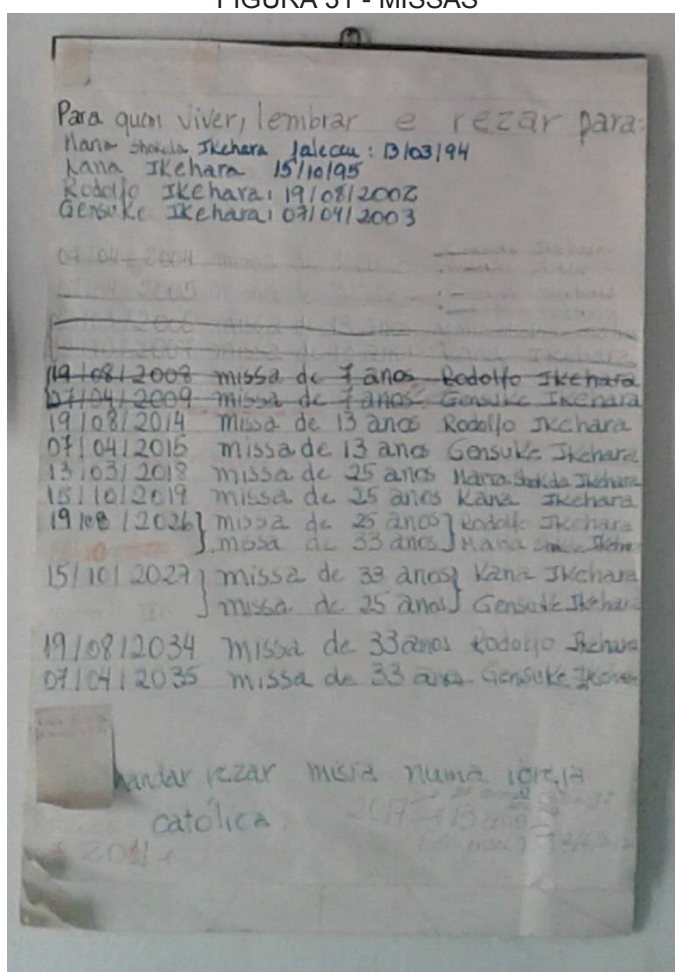
<sup>350</sup>BAKSHEEV, op. cit., p. 311.

<sup>351</sup>Ibid, p. 289.

das missas são elementos que vinculam várias gerações à origem dos antepassados e fortalecem o sentimento de pertença.

Essas crenças não resistiram às mudanças que ocorreram em algumas famílias após a morte dos imigrantes. A morte passou a ser interpretada à luz de outras concepções como o catolicismo, de modo a desacreditar que o morto vivesse das oferendas oferecidas nos rituais. No Brasil os imigrantes encontraram o cristianismo consolidado e muitas famílias transferiram os rituais domésticos de aniversários de morte realizados nas residências das famílias para as missas na Igreja Católica. Abaixo há um exemplo desses registros com as datas de cada celebração até completar os trinta e três anos. Essas etapas seguem a tradição okinawana, mas o local indicado no final do documento mostra as reinterpretações realizadas pelos descendentes da família.

FIGURA 31 - MISSAS



FONTE: O autor (2014)

No início do documento acima, a frase “Para quem viver, lembrar de rezar para [...]” mostra a preocupação que os imigrantes tinham com a continuidade dos rituais. As datas de cada missa dos familiares falecidos são informações importantes para os descendentes, mas uma transformação se configura na última frase do documento: “Mandar rezar missa numa Igreja Católica”. Apesar da modificação no ritual registrado no documento acima, a ligação com os ancestrais continua, ou seja, a divisão do tempo permanece tendo como referência os dias consagrados pela religiosidade okinawana. Assim, apesar das transformações a apropriação da tradição proporciona a continuidade da veneração aos antepassados pelas futuras gerações.

Pela tradição okinawana, as missas são realizadas tendo como suporte os oratórios domésticos onde são colocadas as tabuletas (*ihai*) com as informações sobre os membros da família que ainda não se tornaram ancestrais. Com a ressignificação das missas, o *butsudan* se torna apenas um suporte de memória e deixa de ser importante nos rituais cotidianos. Pela tradição cultural okinawana, o filho primogênito herda o *butsudan*, a responsabilidade de cuidar dos pais quando idosos, o compromisso de morar junto com seus progenitores e ser o chefe de família na falta do pai. Desempenha tarefas econômicas, quando envolve negócios familiares ou capitais herdados, entre outros. Todas essas funções e atribuições do filho primogênito foram se modificando com a imigração e a convivência com diversas tradições religiosas. Ao deixarem de praticar os rituais atrelados ao oratório como as missas, a função do primogênito também se modifica na família.

De fato, nem todas as famílias seguiram rigorosamente as regras de manutenção do culto aos antepassados, ou porque ficaram sem a presença do primogênito que imigraram e ou porque as mulheres mais velhas tinham conhecimento para dar continuidade faleceram. Os casamentos com mulheres de outras etnias também foi uma questão relevante na manutenção dos rituais. No processo migratório, dentre as famílias que continuaram com a prática do culto há também diferenças devido ao fato da transmissão ser oral.

A apropriação e o significado do culto aos antepassados podem ser também percebidos, compreendendo como os descendentes estão mantendo a tradição do sistema patrilinear na sucessão do *butsudan*. Considera-se que a apropriação do culto aos antepassados foi diversamente reinterpretada pelas famílias. Para a imigrante Matsuko, o culto revela memórias de antepassados que precisam ser

respeitadas. “Antigamente tinha *samurais* que fez parte da família. Não pode fazer coisas erradas e enganar as pessoas. Não pode!”<sup>352</sup>.

O acima exposto mostra que o sentido cultural traz o passado para o cotidiano familiar e orienta as famílias para manterem os valores morais em suas atitudes. Não é um Deus, como no cristianismo, que está a orientar as ações, mas são os antepassados familiares, as deidades ancestrais e suas histórias. Atualmente, a crença que os ancestrais falecidos observam os atos dos descendentes continua presente entre muitos okinawanos. No caso da família Matsuko, quem vem mantendo o *butsudan* na família e os rituais são as mulheres. A tradição da sucessão do filho primogênito foi quebrada. Essa questão será analisada aqui no item sobre “A casa em que vai ficar o *Butsudan*”. Em relação à apropriação dessa prática cultural religiosa, Beatriz Nagahama narra sua percepção:

Você aqui agora sendo o sujeito não passivo, você sendo o ativo da sua vida. E a parte espiritual abre caminhos para que você viva bem o seu destino. Porque a gente acredita que todo mundo tem destino e isso não dá para mudar. Só que a diferença que dá quando você segue a espiritualidade Okinawa é o livre-arbítrio, que é a coisa mais sagrada em qualquer linha espiritual, que você for falar isso é uma coisa que agrada. Isto é, você tem seu destino, você escolhe. Você quer ir para o bem ou para o mal. Por mais que você negue seu destino, se você nega você está indo para o mal porque você vai dar lá não tem como. Tem pessoas que falam: eu não acredito e falam eu acho que posso fazer. Não você não pode fazer, porque se você nasce em uma família ou num país já tem uma parte que você está preso a aquela situação, mas se você queira mudar, é só ver o Michael Jackson, tem coisa que não dá para você mudar<sup>353</sup>.

Para a xamã Beatriz, na espiritualidade okinawana, há o livre-arbítrio, também existe o destino. Isto significa que seguir as orientações culturais faz parte da escolha das pessoas e que essa opção está atrelada à ideia de certo e errado. Para a narradora, certo seria todos aceitarem as orientações culturais que são repassadas referentes aos rituais de veneração aos antepassados e demais práticas religiosas para que o mal não atinja os respectivos descendentes.

Como existe a crença de que no horizonte de expectativa há o mundo dos antepassados para onde todos partiram, acredita-se que o destino o colocou nessa condição e que precisa haver aceitação. O livre-arbítrio fica assim vinculado à própria origem, pois não tem como modificar as vivências dos antepassados que

---

<sup>352</sup>MATSUKO, Helena. **Entrevista**. Presidente Prudente (SP), 28 de junho de 2014.

<sup>353</sup>NAGAHAMA, Beatriz. **Entrevista**. São Paulo (SP), 31 de maio de 2017.

estão ligadas às práticas culturais e históricas. Mesmo que seja possível escolher e ter-liberdade para agir dentro desse conceito de espiritualidade, o vínculo com os espíritos permanece como um laço ao sagrado mundo invisível dos antepassados que não tem como alterar. Esse estrato de tempo é que faz a ligação à cadeia de filiação com os okinawanos que foram navegadores, *samurais* entre tantas outras historicidades. Assim, essa condição também é um elemento de diferenciação em relação aos outros japoneses, pois os antepassados estão interligados à história do Reino de *Ryûkyû* e, portanto, a Okinawa.

O vínculo com o antepassado que perdura durante trinta e três anos após o falecimento, é um dos caminhos utilizados pelas famílias não apenas para definir a memória que subsidiará a identidade dos descendentes, mas para articular os elementos e conhecimentos que se relacionam com a comunidade na qual se pretende reforçar o processo de identificação por várias gerações. Outro ritual importante nesse processo que também articula elementos identitários é a comemoração do *obon*: finados.

### 5.3 A FESTA PARA OS MORTOS: OBON

O *obon* é a data festiva mais comemorada no calendário de Okinawa e consiste na homenagem aos antepassados por meio do *butsudan* realizada na residência que possui o oratório. Pode-se constatar a importância dessa tradição com as festividades realizadas no decorrer da viagem da terceira turma de imigrantes que coincidiu com o calendário lunar que rege o *obon*. Pretende-se aqui apreender como a festa para os mortos foi ressignificada pelos imigrantes na trajetória de suas vidas em terras brasileiras.

A crença é de que todos os anos, no dia do *obon*, os espíritos dos antepassados que estão representados no *ihai* retornam por três dias à casa onde foi realizado o culto a esses mortos, a família se prepara para vivenciar esse retorno. Ao recriar um cenário considerado sagrado, os protagonistas transferem o passado para o presente<sup>354</sup>. A *yuta* Beatriz Nagahama relata que a energia espiritual

---

<sup>354</sup>LE GOFF, op. cit., p.311.



esperada naquele momento é como um reencontro com o passado. O *obon* ou *shichigwachi* é uma prática cultural realizada pela maioria dos japoneses, mas as formas diferem entre os *naichis* e *uchinanchus*. Em Okinawa, é costume, no primeiro dia, limpar o local onde ficam os ossos nos túmulos.

A prática do ritual *obon*, que faz parte do *Sasen Suuhai* (culto aos antepassados) traz elementos fundamentais para interpretar a orientação cultural interiorizada pelos imigrantes e seus descendentes. Essa festividade que é realizada anualmente realimenta a memória que subsidia o sentimento de origem entre os descendentes.

Da entrevista com três xamãs, imigrantes e descendentes que depreende-se que *obon* é um convívio social de integração das famílias e amigos que têm como objetivo principal manter a tradição de venerar os antepassados e repassar para todos os membros da família a concepção religiosa okinawana. Os rituais que foram apropriados divergem muito entre os okinawanos, pois os dias podem cair durante a semana e os indivíduos estão trabalhando, mas mesmo assim são realizados ajustes para que a maioria possa participar. Maria Helena Higa, que é da segunda geração de imigrantes, relata como é esse momento em sua família:

O *Obon* no Brasil e no Japão é comemorado em datas diferentes, já que usamos o calendário solar e eles o lunar.

Nós fazemos em julho e eles em agosto, mas tem famílias tradicionais aqui no Brasil que continuam seguindo o calendário japonês comemorando o *Obon* em agosto, mas é minoria.

Tudo começa dia 07/07: dia do Tanabata: Festival das estrelas, muito comemorado na Liberdade e em outras comunidades japonesas que é considerado um dia neutro, onde os Okinawanos fazem a limpeza minuciosa no *Butsudan*: limpando, retirando o pó e dando o brilho.

São lavadas as louças: vasos, xícaras e o *kuro* (as cinzas são coadas e recolocadas).

Nesse dia também é feita a limpeza da campa da família no cemitério, sendo oferecidas flores, velas ou senkos e os antepassados são convidados a virem em casa para participarem das festividades do *Obon*, ou *Shitigatsu* (julho).

Por ser um dia neutro, também é propício pra exumação, transferências de campa, mudança ou substituição de *butsudan* e Ilhais<sup>355</sup>.

Maria Helena Higa é filha de imigrantes, mas seus pais chegaram ao Brasil jovens. A mãe tinha um ano e o pai 14 anos. A mãe veio com os pais, mas o pai migrou com primos e tios. O seu avô paterno morreu na guerra. A narradora explica

---

<sup>355</sup> HIGA, Maria Helena. **Entrevista**. São Paulo (SP), 9 de dezembro de 2017.

que a continuidade da realização do *Obon* teve como princípio as tradições okinawanas. A sua narrativa inicia marcando as diferenças do *Obon* realizado pelos *naichis* e pelos okinawanos. A afirmação da identidade na divisão do mundo social entre “nós” e “eles” sugere uma classificação de quem pertence ou não ao grupo. Na memória da narradora essa diferença se torna uma parte relevante na formação da identidade.

A comemoração aos antepassados dos okinawanos, realizada no mês de julho, é dividida em duas etapas: o *Tanabata* e o *Obon*. O *Tanabata* é um dia considerado neutro no ano. Muitas famílias reservam essa data para limpar túmulo e comunicar aos espíritos dos antepassados que o *obon* está próximo. Realizado em sete de julho, esse dia é considerado propício para as famílias mudarem o *butsudan* de lugar, limpar e realizar as alterações necessárias. Simbolicamente essas datas são muito importantes e na crença dos okinawanos as mudanças de lugar e outras alterações no *butsudan* e no *ihai* são realizadas em datas definidas e/ou sob a orientação de uma xamã, pois podem provocar infortúnios nos dois mundos. Desta forma, essas definições orientam as ações coletivas do grupo.

Em Okinawa e no Brasil, o *obon* é realizado em três dias. No primeiro é o dia que as famílias recepcionam os antepassados e é denominado de *Unke*. A data prevista para sua realização é dia 13 de julho. No dia seguinte se realiza o *Nakabí* – é o dia que as residências recebem os familiares e amigos que levam produtos alimentícios e rezam pelos antepassados no *butsudan*. O último dia que seria dia 15 de julho é destinado para agradecer a visita dos antepassados por meio da oferta de alimentos. O *obon* é realizado pelos familiares na residência em que se encontra o oratório e há um calendário que é comum a ser seguido. Para Émile Durkheim, o estabelecimento das datas refere-se a uma organização social coletiva. E a observação do calendário “exprime o ritmo da atividade coletiva, ao mesmo tempo em que tem por função assegurar sua regularidade” <sup>356</sup>. Na narrativa de Maria Helena Higa ela explica *sobre* as datas e as oferendas realizadas nos dias do *Obon*.

Tem famílias que iniciam as comemorações no dia 13 de julho e encerram no dia 15, data das oferendas principais e tem famílias que apenas fazem as oferendas dia 15.

As famílias que iniciam a comemoração do *Obon* desde o dia 14 de julho iniciam com o oferecimento do jantar, onde é oferecido o “*Dushime*” um

---

<sup>356</sup>DURKHEIM, op. cit., p. XVII.

risoto japonês especial, cujo preparo varia de região para região e é muito apreciado.

Oferecemos também o *misoshiru* e chá e uma cesta de frutas, que é mantida até o dia 15.

Depois de colocadas todas as oferendas, a avó, ou a mãe deverão convidar os Antepassados e os Ancestrais da família, falando o sobrenome, para que venham receber as oferendas do *Shitigatsu*, que foram feitas com Muito carinho pela família. Depois todos os presentes acendem três senkos. Gesto que será repetido em todas as oferendas.

No dia 14 são oferecidas todas as refeições: café da manhã, almoço, café da tarde e jantar.

No dia 15, o mais importante e às vezes único, são oferecidos: café da manhã, almoço e lá pelas 14 horas a oferenda principal:

Existem sete alimentos principais a serem oferecidos:

- tofu, bolinho de batata doce, nabo, cenoura e toucinho (com o couro), que geralmente são colocados no mesmo prato;

- *Moti* branco e *manju* branco deverão ser colocados em pratos separados.

Se quiserem colocar uma variedade maior de alimentos, pode. Mas o básico, são esses sete alimentos. Deverão ser sempre colocados em quantidade ímpar.

Oferecer também flores frescas, duas xícaras de chá, dois copinhos de pinga e um copo de água.

Lá pelas 17 horas, deverá ser oferecido o jantar: tigelas de arroz e *misoshiru*, duas xícaras de chá e um copo de água, última refeição a ser oferecida. Finalizar, agradecendo a presença dos Antepassados e Ancestrais da família, desejando que sigam o caminho da luz. Em Okinawa tem o *Eisã*. Aqui no Brasil não temos esse tipo de apresentação, apenas visitamos os nossos familiares e eles nos visitam, para acenderem o senko.

O *obon*, apesar de ser finados, é considerado dia de festa, onde ambos os planos se confraternizam. Minha sogra foi em Okinawa na época do *obon* e disse que é muito alegre e festivo e ela achou muito lindo<sup>357</sup>.

O *obon* se tornou um momento de socialização e integração entre familiares e amigos por meio das visitas. As famílias entrevistadas que tem um *butsudan* em casa realizam o *obon*. Não importa em que local os imigrantes fixaram residência após a migração da colônia CAPEM, o calendário do *obon* mantém o ritmo da continuidade de forma coletiva para os que realizam a festividade. É um momento em que ocorre a sociabilidade entre os membros das famílias, pois no Brasil geralmente termina com uma reunião festiva dos familiares e amigos. Já em Okinawa, no final dos três dias é feito pequenos festivais denominados de *Eisã*<sup>358</sup>.

Por meio do relato de memória de Maria Helena Higa, pode-se observar que há a consciência da divergência entre a prática do *Obon* realizado em sua família em relação a outras famílias no Brasil, bem como em relação às festividades

<sup>357</sup> HIGA, Maria Helena. **Entrevista**. São Paulo (SP), 9 de dezembro de 2017.

<sup>358</sup> O *Eisã* é uma apresentação realizada em Okinawa no término do *Obon*. Acesse o link do vídeo a seguir para poder visualizar uma das apresentação dessa festividade em Okinawa.: [https://youtu.be/P\\_ZWLg5Ntmk](https://youtu.be/P_ZWLg5Ntmk)

realizadas em Okinawa. Embora a veneração dos antepassados estar presente nos rituais do *Obon*, as cerimônias realizadas no Brasil e em Okinawa possuem várias diferenças. Uma dessas diferenças está relacionada às apresentações dos tambores e foi expressa nas lembranças de Beatriz Nagahama já mencionada anteriormente:

Originalmente o *Taiko* era tocado nas ruas para chamar os antepassados para eles saberem que eram chamados e eram bem vindos. Agora eles tocam na rua, em casamento eu acho engraçado porque é uma melodia de interação com os falecidos. A pessoa acha bonita e toca. Isso do *Taiko* é da festividade dos finados<sup>359</sup>.

A narradora se refere a uma apropriação realizada pelos imigrantes e principalmente pelos descendentes no Brasil. Em Okinawa, o retorno dos antepassados ao mundo espiritual após o *Obon* é comemorado com festivais e músicas onde os tambores tocam. Para os okinawanos, o *obon* é uma forma de interagir com o tempo dos antepassados, é o momento que os espíritos dos antepassados retornam para visitarem os vivos. No entanto, no Brasil, os descendentes dos imigrantes ressignificaram essa prática cultural e passaram a utilizar a apresentação dos tambores em várias comemorações e em várias cerimônias.

O *Bom Odori* é a forma como os *naichis* terminam *Obon*, realizado em agosto. No Brasil, o *Bom Odori* se tornou um festival realizado por várias associações como forma de interação e integração da comunidade. No *Obon*, as oferendas são realizadas no oratório familiar que fica na casa do primogênito ou da pessoa responsável. Portanto, *butsudan* é o suporte da memória dos rituais para venerar os antepassados. Entende-se que o lugar de memória consiste em um significado tangível ou intangível que depende da vontade dos membros da comunidade ou do trabalho do tempo para mantê-los<sup>360</sup>. No próximo item será analisado o significado simbólico desses elementos culturais.

#### 5.4 O BUTSUDAN E O IHAI NO COTIDIANO FAMILIAR

<sup>359</sup> NAGAHAMA, Beatriz. **Entrevista**. São Paulo (SP), 31 de maio de 2017.

<sup>360</sup> NORA, Pierre. **Como si manipula la memoria. La storico, il potere, il passato**. Editora: La Scuola. Paris, 2013. Ebook. Posição 218

O *ihai* que são as tabuletas mantidas no oratório é um objeto que simbolicamente mantém os laços que ligam os okinawanos ao tempo dos antepassados e a raiz tronco que é o referencial de um grupo maior. Assim, o *butsudan* e o *ihai* desempenham um papel fundamental na memória coletivo. Para Pierre Nora,

[...] os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notarias atas, porque essas operações não são naturais. É por isso a defesa, pelas minorias, de uma memória refugiada sobre focos privilegiados e enciumadamente guardados nada mais faz do que levar à verdade de todo-os lugares de memória <sup>361</sup>.

O conceito de lugares de memória auxilia a pensar esses suportes materiais como apoios da memória que devolvem as gerações uma história não vivida, mas herdada dos antepassados e ancestrais. O oratório doméstico e o *ihai* são lugares de memória, pois possuem fotos, dados, *senkos*, que são usadas nas cerimônias religiosas e no cotidiano familiar, que proporcionam sentido para os imigrantes e descendentes que pretendem continuar com a tradição de venerar os antepassados.

Existe uma interconexão entre esses dois objetos que representam o tempo dos antepassados. O *ihai* é o objeto importante no *butsudan*. O lugar ocupado por esses dois objetos sagrados na residência das famílias representa histórias de vida que fazem parte no presente do cotidiano dos descendentes que possuem o *butsudan* em casa. É a interligação do presente com o tempo anterior ao nascimento dos descendentes. Os ancestrais no cotidiano são lembrados a partir do *senko* que é aceso para eles no *butsudan*.

No processo migratório, essas memórias foram mantidas pelos filhos primogênitos que trouxeram o *butsudan* de suas famílias. Porém, para muitos okinawanos que tiveram familiares falecidos em terras brasileiros, a veneração aos antepassados se torna onipresente, devido ao falecimento dos mais velhos (homens) que constituem o oratório familiar. Na tradição, o filho primogênito ergue um oratório novo para dar continuidade à veneração aos antepassados.

O *butsudan* (oratório) é composto por vários elementos culturais, simbolicamente significativos na orientação cultural para a manutenção do

---

<sup>361</sup> NORA, op. cit., 1993, p.7.

sentimento de pertença fundamentado no tempo mítico da origem. Como já foi mencionado, existem vários rituais que são praticadas por meio do *butsudan*, como os do culto aos antepassados realizados pelas famílias com a função de estabelecer a conexão entre os familiares falecidos, os vivos e as futuras gerações. E assim, por meio dos rituais e oferendas, ocorre o processo cognitivo dos costumes mantidos pelas famílias.

O *butsudan* é um armário de madeira e tem a finalidade de possibilitar os imigrantes realizar as suas cerimônias e oferendas aos antepassados e difere do altar budista dos *naichis*. Essa classificação de diferenciação dos oratórios é muito comum entre os okinawanos e os *naichis* e aponta para os fragmentos de memória que afirmam o processo de diferenciação presente na vida dos imigrantes. A prática cultural de ter o oratório na convivência familiar foi ressignificada no decorrer do processo migratório.

Essas práticas culturais de culto aos antepassados influenciaram os comportamentos entre as gerações e a dinâmica da fronteira do grupo. Apesar dos rituais serem realizados por intermédio das missas e no *Obon*, há outros que são realizados no cotidiano que fazem referência aos antepassados, como: acender o *senko* (incenso), comemoração do Ano Novo dos antepassados e os equinócios.

Para muitos okinawanos, o *butsudan* representa um portal pelo qual é realizada a conexão com o mundo extra físico, tanto nas missas quanto no dia dos finados. Mas no cotidiano este altar também constitui a memória familiar por intermédio dos nomes que estão grafados na tabuleta do *ihai*. É no cotidiano que este suporte de memórias está presente na família.

O *ihai*, como já foi aqui mencionado, após o ritual fúnebre fica com as plaquetas vermelhas contendo as informações dos falecidos dentro do *butsudan*. Nessa prática de registro dos nomes na tabuleta-memória, são repassados os valores culturais relacionados com a memória e a identidade apreendidos por todos os familiares, e contribuem para orientar a vida prática do grupo em estudo. Esses objetos ficam expostos no cotidiano das famílias, e todos os dias são ofertados água e alimentos aos antepassados.

Os *ihais* se diferenciam das tabuletas japonesas, pois são compostos de plaquetas que têm os nomes dos antepassados e a data da morte escrita como uma referência à memória daquela pessoa. Há uma estrutura que contém todas as plaquetas dos membros daquela família. Os nomes que se referem aos



antepassados masculinos ficam na parte superior e o feminino na parte inferior. Ordenados por data de falecimento. Apesar das mulheres terem um papel significativo, o sistema continua sendo patrilinear e por isso os nomes masculinos ficam na parte superior, a representar o sistema hierárquico familiar.

O *ihai* fica localizado dentro do *butsudan*. Segue abaixo imagens de dois *butsudan* nos quais os antepassados familiares faleceram na Gleba CAPEM. Não se fará análise dos símbolos, mas apenas algumas considerações para compreendermos a importância desses lugares de memória nas famílias *okinawanas*.

FIGURA 32 - BUTSUDAN DA FAMÍLIA YAMAUCHI



FONTE: Acervo da família Yamauchi. O autor (2014).



FIGURA 33 - BUTSUDAN



FONTE: Acervo da família Gushiken. O autor (2017).

A memória sobre os antepassados fica abrigada sobre o suporte material *butsudan* e este funciona como um meio de conexão entre os vivos e a memória dos mortos. Para os descendentes, a ação de acender o *senko* representa uma aproximação com os antepassados pela qual podem relatar acontecimentos, pedir proteção e reverenciá-los. Esses ritos no cotidiano mostram que as recordações dos familiares falecidos servem para cultivar o sentimento de unidade, ou seja de fazer parte de uma história que pertence aos parentes e à comunidade okinawana. Nesse processo, o papel da família é muito importante na repetição dos rituais, nas reminiscências, na conservação do conhecimento e dos suportes das memórias (fotografias, oratórios, *ihais*, a casa do filho primogênito, os alimentos, os nomes entre outros). O núcleo social responsável pela transmissão desses saberes é a família. A presença do *butsudan* com o *ihai* no cotidiano, orienta as ações das pessoas e Mitsuko relata como isso ocorre:

Filhos coloca *seiko* (incenso). Todo dia oferece no *butsudan* o primeiro arroz. Todo dia faz oferendas de manhã. Deixa meia hora e depois tira para comer. Qualquer coisa que faz oferece<sup>362</sup>.

Esse ritual vivenciado pela narradora demonstra que no interior da residência há ações que são orientadas pelo sistema religioso okinawano para serem seguidas

<sup>362</sup> TOMIYOSHI, Mitsuko. **Entrevista**. Presidente Prudente (SP), 7 de julho de 2014.

pelos membros da família. O costume dos descendentes de acenderem o *senko* aos antepassados representa uma forma de aprenderem desde criança a memória dos antepassados que compõem a sua história. É um ritual de recordação, no qual o passado é ressignificado no presente dos descendentes. O altar representa o vínculo que a família tem com a memória sobre os antepassados que não estão presentes fisicamente. No cotidiano também são realizadas oferendas aos espíritos dos antepassados como forma de demonstrar que os familiares continuam suas vidas e estão bem. A crença é de que os alimentos representam que não estão vivendo com dificuldades. No entanto, nem todas as famílias seguem o ritual de ofertar os alimentos e bebidas todos os dias, a presença do altar na residência da família representa um lugar de memória no cotidiano familiar a lembrar para os descendentes como foram os seus antepassados e a origem dos mesmos. Assim, independente das formas como os rituais são realizados, a presença dos oratórios emite simbolicamente o sentido da origem da família.

O *butsudan* é um oratório de extrema relevância para os okinawanos e todos os acontecimentos importantes dos membros da família são alí reportados aos antepassados. Os diplomas, chaves de carros, fotos dos novos membros que nascem, fotos de casamentos, documentos de imóveis adquiridos etc. são compartilhados no *butsudan* para que os antepassados conheçam e os protejam. Nas ações subjetivas em que cada okinawano recorda questões relacionadas à sua própria vida ocorre uma espécie de “filiação contínua finalística, em que o eu, reconhecendo-se, estranhando-se do que foi, se atualiza permanentemente como uno e idêntico, num trabalho que também o diferencia dos outros”<sup>363</sup>.

Desta forma, esses rituais de recordação agem diretamente sobre a vida e a forma de pensar dos imigrantes e descendentes. Assim, é no interior da família que se mantém elementos e que fortalecem a memória coletiva e, ao mesmo tempo, o vínculo ao grupo. É uma interconexão que tem caráter dinâmico: por um lado, essa memória religiosa tem o papel de formar a identidade okinawana por meio de rememorações comuns e, por outro, não elimina a percepção de transformação do grupo. Essas mudanças, entretanto, não desintegram a percepção de participar de uma comunidade, já que o mais importante são os traços fundamentais que ligam os membros aos ancestrais que fazem parte de um tronco único dos antepassados ao

---

<sup>363</sup>CATROGA, op. cit., 2001, p.51.

tempo dos mortos. Aqui o mito da origem comum subsidia a patrimônio comum espiritual.

No entanto, muitos descendentes utilizaram várias táticas para adequar essa memória forte com suas escolhas de vida. Para tanto, a seguir será interpretado o sistema de sucessão do *butsudan* e sua apropriação pelos descendentes. Compreende-se que os oratórios são importantes suportes da memória religiosa e de manutenção dos rituais e crenças a eles agregados no sistema espiritual okinawano.

## 5.5 A CASA EM QUE VAI FICAR O *BUTSUDAN*

O *Butsudan* é objeto fundamental para manter a transmissão dos saberes religiosos e os rituais de recordação sobre os antepassados, mesmo que ocorram alterações nos costumes e que os horizontes de expectativas se renovem conforme as experiências vivenciadas. É na matéria que a dimensão religiosa tem assegurado a sua difusão e permanência no núcleo social familiar. O *butsudan* enquanto lugar de memória e de perpetuação dos rituais de recordação das práticas religiosas, também está ligado a responsabilidades familiares na sua sucessão.

Como já mencionado anteriormente, no sistema de sucessão do *butsudan*, a responsabilidade em dar prosseguimento com o culto é do filho em uma linhagem patrilinear. Para tanto, o filho mais velho terá que ser responsável pela continuidade do nome da linhagem masculina paterna no *butsudan*. Os outros irmãos constituirão outro *butsudan*. Quando o casal não tem filhos homens é escolhido dentre os familiares outro descendente masculino para cuidar, pode ser um sobrinho seguindo a linhagem de herança do nome. De acordo com esse sistema patrilinear, a família pode também eleger alguém na família para herdar o *butsudan* quando o casal não tem filhos. Já os *ihais* das mulheres ficarão no *butsudan* de seus esposos. No caso de ser solteira ou separada com filhos será constituído novo *butsudan* que ficará de herança para um sobrinho.

Por esse sistema de sucessão patrilinear, os homens herdam os oratórios e a responsabilidade de cultivar por meio dos rituais os antepassados pela linha paterna. Não é só esse aspecto que envolve essa herança familiar, mas a questão da permanência da estrutura familiar onde os homens são os que darão continuidade à

prática patrilinear no culto aos antepassados. A procedência materna terá sua linhagem continuada pelos homens de sua família. A descendência fica definida pela linhagem do pai e às inúmeras gerações que fazem parte dessa rede patrilinear de sucessão no passado e no futuro. O princípio do sistema familiar é dar continuidade às tradições de venerar os antepassados por meio de uma sucessão ininterrupta, para que as futuras gerações tenham o conhecimento e executem os rituais aos antepassados.

Independentemente dos locais de nascimento e residência, os homens primogênitos são considerados os elos que mantêm a interconexão com os antepassados que viveram em Okinawa. Eles são responsáveis pelos “lugares de memória” para que os descendentes não esqueçam a origem dos antepassados e mantenham um elo de identificação, como um laço invisível que não desmancha com a emigração dos okinawanos para várias partes do globo terrestre. A linhagem está conectada às comunidades de origem nas quais muitos dos antepassados viveram.

Tanaka Masako, que estudou sobre a sucessão patrilinear do *butsudan* em Okinawa, afirma que os homens são considerados herdeiros diretos na rede patrilinear e que, denominados de aldeões, estão simbolicamente sob a proteção do “sagrado arvoredo” (*utaki*) das aldeias de onde os imigrantes saíram. Caso os imigrantes e seus descendentes decidirem retornar, o status dos antepassados que foi herdado, são reativados na comunidade. É como se fosse uma herança perpétua que os descendentes não perdem ao imigrarem. Essa relação patrilinear liga o antepassado, o descendente vivo e a prole no presente por meio das cerimônias realizadas na presença do *butsudan*<sup>364</sup>.

Na organização social das comunidades, os descendentes que não pertencem à linhagem patrilinear são considerados agregados familiares. Esses grupos não desaparecem, mesmo que essa organização não seja cultuada pelos descendentes. É um laço que fica disponível na memória herdada para serem acionados quando os membros das famílias optarem pela reativação. Nessa concepção patrilinear ligada ao sagrado, os laços com os antepassados das comunidades não são dissolvidos. A linhagem masculina garante a continuidade da

---

<sup>364</sup>TANAKA, Masako. **Categories of Okinawan “Ancestors” and the Kinshio System.** Asian Folklore Studies. Vol. 36, n. 02, 1977, p.47.

veneração aos antepassados que não estão mais no *ihai*, mas fazem parte da raiz tronco que liga à origem.

Para manter essa estrutura de sucessão, muitos casamentos foram combinados entre os okinawanos. O pesquisador Masako Tanaka, considera que até 1950, cerca de 93 % dos casamentos em Okinawa eram endogâmicos, principalmente entre membros de comunidades vizinhas. Esta concepção foi importante para manter o sistema de sucessão mediada pela relação entre os descendentes e os antepassados e os antepassados dos descendentes no futuro<sup>365</sup>.

Todo esse sistema ainda estava entrelaçado à questão binária entre masculino e feminino do sangue (*chii*) e do sêmen (*sani*). Pela concepção de parentesco dos okinawanos, somente o homem pode transmitir o princípio agnático aos descendentes pelo sêmen. Nesse sentido, os laços familiares com os antepassados ficam definidos com uma descendência comum por meio do ancestral masculino<sup>366</sup>.

Todo esse sistema de sucessão e de parentesco fundamentado em uma concepção patrilinear proporciona elementos para pensar como a identidade dos okinawanos, que seguem esses princípios, está fundamentada em uma memória forte familiar. Por ser um laço que transita no sagrado, os oratórios se tornam apoio para essas memórias e, portanto, para a negociação da identidade no Brasil. Para os okinawanos da CAPEM, essa concepção foi fundamental no momento da emigração, pois os primogênitos não tiveram escolha e emigraram com seus pais de Okinawa - mesmo os que não queriam partir. Foi uma forma de manter a tradição da sucessão familiar patrilinear na família.

Em relação ao casamento dos imigrantes que ainda imigraram jovens com seus pais, em uma análise qualitativa pode-se observar que a maioria casou com mulheres da mesma comunidade de origem. Das famílias entrevistadas, apenas um imigrante okinawano contraiu matrimônio com uma *naichi* os outros todos mantiveram a tradição de casar com moças de famílias já conhecidas pertencentes às comunidades vizinhas em Okinawa. Em relação aos *isseis*, os casamentos se diversificaram com a celebração de matrimônios entre diferentes grupos étnicos. No entanto, o princípio de sucessão do *butsudan*, conforme a tradição aqui explicada,

---

<sup>365</sup>Ibid, p. 48.

<sup>366</sup>Para saber mais consulte o artigo: BAKSHEEV, op. cit., p. 175-339.

ainda permanece entre muitos descendentes. Apesar de existir múltiplas formas de realizar as cerimônias e de posicionamentos dissidentes em relação à manutenção dessa tradição do *butsudan*, o altar ainda está presente no meio familiar.

Pelo sistema de sucessão, a casa em que o *butsudan* vai ficar está definida, mas com a mudança de concepção dos descendentes que nasceram em terras brasileiras, os princípios que subsidiam esse sistema passa a ser alterado. Uma herança que deixa de fazer sentido para alguns descendentes como Elizabeth Massumi:

O *butsudan* fica para aquele que vai cuidar dos pais, mas geralmente hoje o *butsudan* vai para o cemitério. Já fez a capela para colocar tudo lá. Agora somos só dois irmãos, mas para não ter briga de quem não quer cuidar, o meu pai vai deixar no cemitério. Tem família que joga fora.

O fragmento do relato acima é da *nissei* Elizabeth Massumi Gushiken Takayassu, que faz parte da segunda geração dos imigrantes em estudo. Conhece o costume da prática do culto aos antepassados que estão representados no *butsudan* por suas cinzas. Pela tradição, a responsabilidade de manter o altar na casa é do filho primogênito. A expectativa dessa *nissei* é de que a responsabilidade por essa tradição seja descontinuada em sua família. Elizabeth expõe as premissas aprendidas em questão e realiza uma reflexão sobre o sentido modificado da sua orientação cultural. Na sua interpretação, a narradora reconhece a prática cultural desde que nasceu e se apropriou dela durante muito tempo em sua vida. Mas, no presente, esse passado perde o seu sentido de orientação da ação. O culto aos antepassados terá outro lugar: o cemitério.

A transferência do *butsudan* para o cemitério representa uma transferência de uma prática cultural familiar para um espaço público, no qual os rituais cotidianos serão transformados e apropriados conforme as orientações religiosas que cada descendente decida seguir. Não significa que a memória dos antepassados será esquecida, mas que há outras formas de cultuá-la. Nesse caso, ocorre a influência do catolicismo. No entanto, insere-se, também, na negociação da identidade dos descendentes como algo pertencente aos seus antepassados e aos seus pais e que não faz mais sentido continuar essa tradição. Para a xamã Beatriz Nagahama: “As



peessoas que abandonam o *butsudan* geralmente faz isso porque a nova religião que eles adotam é contra a esse tipo de liberdade de contato com o antepassado”<sup>367</sup>.

Muitos okinawanos se apropriam de outras práticas religiosas que se diferem do sistema tradicional *okinawano*, e os rituais realizados em homenagem aos antepassados deixam de fazer sentido. A orientação cultural, então, vai depender muito da geração dos descendentes e do contexto vivenciado. A sucessão patrilinear é rompida nesse caso e, provavelmente, os descendentes obterão conhecimento das práticas pelas histórias registradas em livros, mas, como uma memória herdada, a qualquer momento pode-se recorrer ao sistema xamânico *okinawano*.

As expectativas dos descendentes dos imigrantes em relação ao culto aos ancestrais e a responsabilidade dos primogênitos em relação à execução e à sua transmissão, é plural entre os descendentes dos imigrantes da CAPEM. Portanto, existem diferentes formas de apropriação ocorridas entre os descendentes na manutenção dessa memória familiar herdada.

Já para o descendente Fernando, filho do imigrante Yoshiju Yamauchi, enquanto filho primogênito, o *butsudan* vai ficar na sua residência. Nesse caso, a sucessão patrilinear está sendo seguida conforme a tradição mencionada no início deste texto. Yoshiju Yamauchi emigrou de Okinawa para a colônia CAPEM juntamente com seus pais e irmãos, por ser o filho primogênito. O *Butsudan* da sua família foi montado após o falecimento dos seus pais ainda na colônia. Ao sair das terras da colônia os ossos dos seus pais que faleceram de malária na gleba foram queimados e as cinzas levadas pela família que posteriormente estabeleceu residência em Cuiabá, onde está montado o *butsudan* da família. A missa de trinta e três anos dos pais de Yoshiju Yamauchi foi realizada pela *yuta* Yoko.

Dentre as famílias pesquisadas, a maioria segue a tradição patrilinear. Essa ligação com os antepassados familiares e o tronco dos que estão em Okinawa fortalece o processo de identificação. Todos os arranjos e rituais realizados por meio do *butsudan* correspondem a um direcionamento do pensamento: liga a origem por meio dos antepassados.

---

<sup>367</sup> NAGAHAMA, Beatriz, **Entrevista**. São Paulo (SP), 31 de maio de 2017.



Apesar de haver algumas diferenças em relação à religiosidade entre os okinawanos, Koishi Mori assevera que, no Brasil, 90% das residências têm *butsudan*. Na mesma linha, este estudo registra que pesquisadas com existência de primogênitos, o *butsudan* foi mantido pela maioria dos *isseis* e que as oferendas cotidianas e o *Obon* continuam sendo praticados pelas famílias. O oratório assegura então, de forma simbólica a sobrevivência dos ritos, crenças e a memória religiosa.

Assim, a presença dos oratórios é uma forma de manter a memória sobre a tradição de veneração dos antepassados. Para os descendentes que não veem mais sentido nessa prática cultural, os oratórios são destruídos. Nesses casos, considera-se que incide o apagamento dessa memória pelas pessoas. Essas ações também representam um corte no fluxo de transmissão desse conhecimento nas famílias. Essa situação nem sempre advém da mudança de concepção religiosa<sup>368</sup>. Por outro lado, a dimensão religiosa é uma memória que fica disponível para ser acessada quando as pessoas acharem oportuno. Este é o caso do narrador nissei Valter Thiusei Ogusko, cuja família é procedente de Gushikawa – Okinawa.

Estava tentando o suicídio na época e procurei todos os lugares como umbanda e candomblé. Também não conseguia o visto para ir para o Japão. Todos os meus irmãos conseguiram. Toda papelada certa e não conseguia o visto. A minha filha desmaiando era porque meu pai vinha e o *butsudan* ficou encostado. A família virou evangélica. Meu pai pedindo por meio da filha para tomar conta do *butsudan*. Os outros não estavam seguindo. O meu irmão mais velho que era sua obrigação virou evangélico. Meu pai pediu para eu tomar conta do *butsudan* sendo o 4º filho. Perdeu tudo nos negócios. D. Yoko falou que não era mais para ir para Okinawa. E veio que nesse caso era para tomar conta do *butsudan*<sup>369</sup>.

No relato de memória do Valter, emerge dentro da concepção religiosa as situações negativas provocadas pelo descuido com o oratório da família e a descontinuidade dos rituais. A memória herdada ressurgiu quando o narrador sentiu necessidade e buscou uma direção para sua vida. Para tanto, procurou Yoko Chibana Yamauchi, a xamã, que orientou suas ações. Ao realizar a consulta o narrador foi informado que os problemas enfrentados em sua família estavam ancorados na descontinuidade do culto aos antepassados. Assim, o narrador foi orientado pela xamã que ele tinha um propósito a ser cumprido: cuidar do *butsudan*

<sup>368</sup> HALBWACHS, op. cit., p.157.

<sup>369</sup> OGUSKO, Valter Thiusei. **Entrevista**. São Paulo (SP), 11 de dezembro de 2017.

da sua família. No sistema religioso okinawano o abandono do oratório é visto como um dos provocadores de males nas famílias, sendo assim muitos descendentes retomam as práticas religiosas abandonadas. E os rituais de recordação da memória dos antepassados tornam-se uma âncora nos tempos dos mortos.

A abdicação do filho primogênito do seu papel de responsável do *butsudan* provoca dissipação das práticas espirituais que resulta na reorientação da tradição para dar continuidade à veneração aos antepassados. Essa reorientação decide a conduta do *nissei* e proporciona o prosseguimento da veneração aos antepassados. Assim, se coloca fim a tensão provocada com a ruptura desse ritual. Zygmunt Bauman assevera que:

[...] a identificação é também um fator poderoso na estratificação a uma de suas dimensões mais divisíveis e fortemente diferenciadoras. Num dos polos da hierarquia global emergente estão aqueles que constituem e desarticulam suas identidades, mais ou menos à própria vontade, escolhendo-as no leque extraordinariamente amplo, de abrangência. No outro polo se abarrotam aqueles que tiveram acesso negado à escolha de identidade, que não têm direito de manifestar as suas preferências e que no final se veem oprimidos por identidade aplicada e imposta *por outros*<sup>370</sup>.

Esta forma de pensar a identidade auxilia no entendimento sobre as lembranças do narrador Ogusko sobre a responsabilidade assumida diante da memória religiosa herdada. Na negociação das identidades, os irmãos do narrador escolheram em partir para o Japão e não levar o *butsudan* e, como ele não teve escolhas diante das situações que emergiram frente sua migração para o Japão, ficou em terras brasileiras. No entanto, a herança espiritual e material familiar acabaram lhe impondo a responsabilidade de cuidar do *butsudan* para não sofrer infortúnios e estabilizar sua vida. No sistema religioso *okinawano*, a hierarquia dos antepassados se impõe com grande poder de persuasão sobre a causa/soluções dos infortúnios vivenciados pelos familiares. O que separa o narrador dos seus irmãos é a predisposição provocada pelo seu espaço de experiência que o condicionou a lidar com o passado.

Ao assumir a identidade coletiva *okinawana* por meio da veneração aos antepassados e a espiritualidade, o descendente encontra um propósito de vida e o seu lugar na sociedade, o que lhe proporciona sentido a sua vida. Na reflexão do

---

<sup>370</sup>BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: Entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de: Carlos Alberto Medeiros. Zahar. Ebook: posição de leitura 583.

historiador Fernando Catroga, essa predisposição que condiciona o indivíduo a lidar com seu passado tem relação com “um processo psicológico em que as escolhas são sempre acompanhadas do que consciente ou inconscientemente se deseja esquecer”<sup>371</sup>.

Contudo, é a partir da manutenção do oratório na família que os rituais de recordação como as oferendas cotidianas e o *obon* continuam sendo praticados e se constitui em uma forma de manter, na memória coletiva, a tradição de veneração dos antepassados e o sistema de sucessão patrilinear, apesar das variações. No caso da entrevistada Matsuko, foi ela quem cuidou dos seus pais e é responsável pelo *butsudan* da família e pela continuidade das práticas culturais ligadas ao culto dos seus ancestrais. Com isso, a tradição de ser o primogênito do sexo masculino o responsável foi rompida. Nessa família, quando a narradora Matsuko falecer a filha mais velha é quem prosseguirá com a tradição de manter os rituais realizados por meio do *butsudan* na família. O importante para a narradora é não romper com o ritual fúnebre e as missas. Uma memória forte que precisa de herdeiros para prosseguir com as crenças.

As memórias dos narradores atualizaram as formas que eles se apropriaram da herança espiritual e material ligado à veneração dos antepassados. A maioria dessas experiências relatadas foi vivenciada no período que girou em torno dos anos 70 e 80 no Brasil. Na história sobre as interpretações e apropriações do sistema religioso okinawano no Brasil, há diferenças entre os imigrantes das turmas anteriores e posteriores à Segunda Guerra Mundial. Como compreensão dessas diferentes vivências, o relato de memória da xamã Beatriz Nagahana traz referências sobre essa questão ao narrar sobre o lugar do *butsudan* nos lares okinawanos.

Em Okinawa o *butsudan* fica tradicionalmente na sala, geralmente próximo à porta de entrada, tanto pelo sentido “proteção dos antepassados”, cujas energias bloqueiam pessoas que entram sem serem convidadas, como pelo fato de que a sala é o local onde recebemos os visitantes, que muitas vezes querem rezar diante do *butsudan*.

No Brasil houve uma alteração, pois além do país ser católico e intolerante perante outras religiões na época da imigração, ainda ocorreu o fato do Japão ser um país inimigo na 2ª guerra mundial e com isso foram proibidos de registrar filhos nascidos aqui com nome japonês até qualquer tipo de tentativa de preservar as tradições. A solução para continuar a

---

<sup>371</sup>CATROGA, op. cit., 2001, p.51.

cultuar os antepassados foi então colocar o *butsudan* no quarto de dormir, pois é uma parte mais privada da casa, onde geralmente as visitas não costumam entrar, costume preservado até hoje na maioria das casas. As oferendas também são outro caso à parte, pois desde o *senkô*, até muitas das iguarias oferecidas foram substituídas por outras. Então existe hoje uma polêmica sobre o que está certo ou não na tradição, esquecendo-se muitas vezes de se levar em conta o essencial: o sentimento que nos leva a cultuar os antepassados <sup>372</sup>.

A narradora Beatriz Nagaham é uma xamã que atua na cidade de São Paulo e relata sobre a vivência dos imigrantes estabelecidos antes de 1945. Esses imigrantes continuaram a prática do culto aos antepassados por meio do *butsudan* nas residências, apesar de terem que modificar o hábito de colocar o *butsudan* na sala. Como é uma crença que diverge dos cristãos, não era aceita por muitas pessoas no Brasil. A maioria dos brasileiros eram adeptos ao cristianismo, mas as táticas dos okinawanos de modificarem o lugar do oratório em seus lares facilitou a continuidade do culto.

No entanto, as experiências dos imigrantes que entraram no Brasil antes da Segunda Guerra Mundial que tiveram que mudar de lugar os oratórios para não despertar atenção das pessoas, são diferentes dos que chegaram após 1945. Estes últimos trouxeram os *ihais* e os altares de Okinawa e deram continuidade à veneração aos antepassados sem restrições, pois era outro momento vivenciado no Brasil e pelos próprios imigrantes em Okinawa.

Explicando, em Okinawa vivenciava-se o florescer das práticas religiosas nas comunidades devido à política empregada pelo governo americano. No Brasil, essa abertura e fortalecimento do sistema xamânico *okinawano* ocorre com a chegada dos imigrantes do pós-guerra e com o retorno de muitas mulheres à Okinawa nos anos 70 e 80 para iniciarem nesse sistema. A Casa em que vai ficar o *butsudan* depende das experiências dos imigrantes e das expectativas ressignificadas. Nesse processo de apropriação das tradições religiosas, o papel das mulheres é importante nesse sistema religioso.

Assim, compreende-se que as mulheres tem um papel preponderante nos rituais de recordação. São elas que ensinam os descendentes a cultivarem essa prática. Mesmo que o altar fique na casa do primogênito, a mulher tem esse papel

---

<sup>372</sup>NAGAHAMA, Beatriz, **Entrevista**. São Paulo (SP), 31 de maio de 2017.

de formação cultural perante os outros membros. Mas há também famílias que praticam rituais e veneração aos *kamissamas* – deuses.

## 5.6 XAMÃS – AS GUARDIÃS DA MEMÓRIA ESPIRITUAL

No decorrer das entrevistas realizadas com os imigrantes da CAPEM, emerge entre os narradores a trajetória de vida de Yoko Chibana Yamauchi que assume em sua narrativa o posicionamento de guardião da memória religiosa *okinawana*. Esse seu papel exerce influência entre muitos okinawanos que a procuram para solucionar problemas enfrentados em suas vidas em vários âmbitos como econômicos, físicos, emocionais entre outros.

Ela nasceu em 04 de novembro de 1948 na comunidade de Yomitan em Okinawa. Filha de Shimbun Chibana e Keiko Chibana imigrou para a colônia CAPEM em 1960, juntamente com seus pais e cinco irmãos. Entrou juntamente com os imigrantes da 4ª turma e permaneceu na colônia até 1963.

A história de vida de Yoko segue as situações vivenciadas pelas outras famílias que migraram para CAPEM. Enfrentaram por três anos as agruras de uma mata fechada, trabalharam intensivamente na abertura das terras, na construção de pontes, manutenções das estradas, enfrentou a falta de alimentação, infertilidade do solo, malária entre tantas outras situações. Se por um lado, a sua memória foi construída proporcionando aos imigrantes a representação de pioneiros, por outro, não ocorreu nos relatos qualquer menção da existência de *yutas* ou a necessidade de buscarem os serviços prestados por elas para resolver a situação enfrentada na colônia.

A família de Yoko Yamauchi migrou da CAPEM e estabeleceu residência na Vila Carrão, juntamente com as outras famílias da comunidade de Yomitan. Aprendeu a costurar e, em 1970, casou-se com um okinawano. Teve cinco filhos. Yoko e sua família sustentavam a casa trabalhando na feira. O seu pai era atuante na associação *okinawana* da Vila Carrão, sendo assim, aprendeu as danças de Okinawa. No decorrer de sua trajetória de vida, vivenciou questões relativas à saúde de sua filha, o que a levou assumir a identidade de líder espiritual na

comunidade da Vila Carrão em São Paulo, onde muitos remanescentes da CAPEM estabeleceram residência.

Desde que era pequena a filha Cristina era diferente. Tinha febre alta falava sozinha... Eu sentia que ela tinha. Dormindo ela falava. Um dia estava na escola e ela desmaiou e eu não sabia. Uma vez estava jogando vôlei desmaiou e o diretor levou para o hospital, quando mediu a pressão estava alta... Levou no médico e fez exames e não tinha nada no coração e na cabeça e ficou quase dois anos assim [...] Professora falou isso não é doença é do espírito. Aí tinha uma benzedeira *yuta* e foi lá<sup>373</sup>.

Conforme o relato de Yoko, a solução das questões de saúde da sua filha foi procurada no sistema religioso *okinawano*, pois no início, foram consultados vários médicos para identificar os problemas que a filha vinha apresentando como: febre, desmaios e dores de cabeça. Nenhuma causa física foi identificada. Várias pessoas indicaram que poderia ser, então, um problema ligado às questões extrafísicas como uma experiência *kamidaari*<sup>374</sup>, interpretadas como perturbações físicas e emocionais que ocorrem sem terem uma causa exata.

Para solucionar essas questões de saúde a família procurou uma *yuta* que mediante as tradições okinawanas de veneração aos antepassados, informou que a referida narradora deveria assumir o papel de xamã. A causa dos problemas de saúde foi atribuída a um papel de líder espiritual que Yoko Chibana deveria assumir em sua comunidade, mas a narradora assevera que não queria assumir esse papel em sua comunidade e mostra em sua narrativa a explicação do fenômeno vivenciado segundo o xamanismo okinawano:

Ajudar as pessoas essas coisas, não queria. Essa coisa nunca veio na cabeça. Na verdade eu tinha dom e abriu o coração para aceitar esse dom. Desde pequena a filha tinha essas coisas e para mim ela tinha que trabalhar e não eu...Aí tinha uma benzedeira *Oba* e foi lá.  
E ela falou não vai escapar tem que ir ao Japão em Okinawa para conhecer os antepassados e agradecer o local onde nasci. Trabalhar como *yuta* ajudando as pessoas.  
Você vai fazer ou não? Falou para guia: vou fazer. Pedi desculpas que não sabia. Só aceitar isso minha filha está voltando ao normal. Depois disso que foi descobrindo o que fazer.

<sup>373</sup> YAMAUCHI, Yoko Chibana. **Entrevista**. São Paulo (SP), 10 de setembro de 2017.

<sup>374</sup> *Kamidaari* – É um estado de perturbação que pode ser emocional e/ou física provocado por alguma manifestação extrafísica que deseja encaminhar uma mensagem para família. Para tanto, provoca problemas físicos e emocionais que não são resolvidos pela medicina. MORI, Koichi. Se tornando uma xamã étnica okinawana no Brasil – A Xamanização como um processo subjetivo e criativo de re-culturalização. 2012

Quem descobriu isso foi a *Oba* que desceu guia. Para aceitar as coisas eu ia à benzedeira. O que vinha na cabeça a *Oba* ajudava esclarecer. Para aprender ninguém ensinou veio tudo na cabeça. Meu guia é o sol é da claridade<sup>375</sup>.

Diante das situações e explicações sobre os problemas com a filha, a imigrante Yoko Chibana Yamauchi vai ao encontro das tradições okinawanas para auxiliá-la na resolução dos fenômenos que ocorreram em sua família. O processo migratório proporcionou-lhe um esquecimento temporário do sistema de possessão do xamanismo/*yuta* okinawano que estava disponível naquele momento na comunidade okinawana no Brasil.

No Brasil, na década de 80, existiam poucas mulheres *yutas* exercendo essa função dentro do grupo de okinawanos. Em muitos casos a xamanização das mulheres ocorre após a descoberta de alguma doença ou problema familiar pelo qual é atribuída uma necessidade de desenvolvimento e aceitação da capacidade de mediar o tempo dos vivos e dos mortos. As mulheres escolhidas para se tornarem xamãs acabam aceitando as aflições sofridas por elas ou por um membro da família como um chamado para assumirem sua função na comunidade de mediadora espiritual e guardiãs dessa tradição e costumes.

Para Yoko Yamauchi, os problemas de saúde enfrentados pela filha representou um chamado para que se tornasse uma *yuta*. Para Susan Sered, que escreveu sobre as xamãs em Okinawa, as doenças que levam as mulheres a aceitarem sua capacidade para auxiliar na solução de problemas de saúde é a sua formação quando há disposição para aprenderem esse papel, sendo que sua reputação é um dos componentes fundamentais para o estabelecimento da *yuta* na comunidade<sup>376</sup>.

Após relacionar as questões de saúde da filha como os desmaios ao sistema xamânico okinawano, Yoko Yamauchi passa a ter mais contato com uma *yuta* já existente no Brasil para internalizar o conhecimento do sistema cultural de possessão okinawano no Brasil. As guardiãs da memória xamânica contribuem para orientar outras mulheres indicadas a xamãs afim de que compreendam o papel que elas devem representar perante a comunidade de: orientar as pessoas a resolverem

---

<sup>375</sup>YAMAUCHI, Yoko Chibana. **Entrevista**. São Paulo (SP), 10 de setembro de 2017.

<sup>376</sup>SERED, Susan. **Women of the Sacred Groves: Divine Priestesses of Okinawa**. New York: Oxford University Press, 1999, p.204.



os problemas relacionados com os antepassados, rezas e oferendas dos rituais e roubo ou perda do anjo da guarda.

O intelectual Koishi Mori, que já pesquisou e escreveu sobre a xamanização de mulheres okinawanas, considera que no sistema cultural de possessão okinawano há três fases: na primeira ocorre o reconhecimento que está sofrendo o *kamaadari* e a aceitação do caminho a ser seguido; na segunda, começa a internalizar o conhecimento por meio de outra *yuta* existente, aprendendo as práticas culturais, a sua forma de ver o mundo, as técnicas corporais, as oferendas e rezas utilizadas nos rituais e a forma de controlar suas habilidades. Na última fase, ocorre a modificação no seu sistema de vida por meios das teorias que fundamentam esse estado de consciência alterado e iniciam suas atividades de atendimento como xamãs<sup>377</sup>.

No caso do processo de xamanização de Yoko Yamauchi, ela apresentava todos os requisitos necessários para se tornar uma xamã e orientar os okinawanos de acordo com as tradições e costumes do sistema xamânico okinawano. Ela era a filha mais velha e em sua família estava ocorrendo problemas que são explicados pela crença na interferência dos antepassados na vida dos okinawanos vivos.

O processo de xamanização nem sempre é aceito de imediato, muitas vezes não há predisposição das mulheres para assumirem essa nova identidade, que, para melhor conhecê-lo, faz-se importante viajar para Okinawa para ter contato com as deidades da terra de origem dos antepassados. De fato, Yoko Yamauchi realizou várias viagens para Okinawa para reverenciar os ancestrais e os *kamissamas* e ter contato com outras *yutas* e completar a sua formação.

Para atender as pessoas tinha que ficar forte para crescer espiritualmente. Primeiro ir a Okinawa agradecer quem deu a vida. Tanto por parte de pai e mãe e onde nasci. Onde nasceu tinha que conhecer e agradecer. Deus do bairro, Deus do poço – porque água é vida. Quando eu em Okinawa era criança ir à nascente pegar água para benzer<sup>378</sup>.

Yoko Yamauchi realizou inúmeras viagens posteriormente com o intuito de completar o processo formação e realizar rituais para resolver problemas de okinawanos que a procuravam para solucionar os seus infortúnios. O contato com as

---

<sup>377</sup>MORI, op. cit., 2012, p.38

<sup>378</sup>YAMAUCHI, Yoko Chibana. **Entrevista**. São Paulo (SP), 10 de setembro de 2017.

práticas xamânicas locais da comunidade constituiu um religamento com os saberes das *yutas* de Okinawa, que reforçou os laços com a terra dos antepassados e fortaleceu o vínculo com as tradições e crenças para prosseguir com o trabalho de atendimento aos membros da comunidade okinawana no Brasil.

Nos anos 70 do século XX, muitas mulheres descendentes de imigrantes okinawanos retornaram a Okinawa para passar pelo processo de reconexão com o sistema xamânico e retornarem ao Brasil para dar continuidade à tradição de orientação e preservação da veneração aos antepassados. Várias mulheres mais velhas das famílias que também tinham passado por infortúnios foram orientadas a retornarem à terra de origem para realizarem sua iniciação nas práticas xamânicas okinawanas. A partir dessas formações as *yutas* se tornaram importantes guardiãs da memória herdada nas comunidades em que estão inseridas no Brasil e são responsáveis pelo fortalecimento da fronteira entre o *naichis* e *uchinanchus*, pois são guardiãs da memória do sagrado entre os okinawanos <sup>379</sup>.

No entanto o *kamidaari*, que traz além de produzir perturbações físicas e emocionais, pode ocorrer devido diversos problemas, como os relacionados com a veneração aos antepassados. Para cada situação há rituais que podem ser extensos. Muitas vezes, pode ser problemas como formas equivocadas de rezar para os antepassados ou problemas com a forma de realizar as oferendas no *butsudan*. Na concepção do xamanismo okinawano, os infortúnios são provocados pela violação das práticas culturais que se referem às divindades, espíritos okinawanos, erro no culto aos antepassados ou falta de culto aos antepassados <sup>380</sup>.

Em relação às xamãs em Okinawa, Beatriz Nagahama tece as seguintes considerações:

Em Okinawa antigamente na época medieval quando tinha o rei em vez do primeiro ministro eles tinham uma conselheira espiritual que era chamada de *Noro*. A primeira foi irmã do rei. Desde então, todas as vilas, mesmo hoje ainda tem a casinha que não é templo, mas como se fosse uma casa matriz do povoado como se fosse para uma xamã mesmo. Ai você vai lá. Tem um ditado que fala metade médico metade de reza. Desde antigamente tinha essa parte de fazer consulta por doença ou por outras

---

<sup>379</sup>MORI, Koichi. **Culto aos Antepassados, Yutá e Comunidade** –Prática ao Culto aos Antepassados pelos Descendentes e Okinawanos no Brasil.In: Estudos Japoneses, São Paulo, n. 29, 2009, p.81-90

<sup>380</sup>Ibid.

questões nessa casa espiritual que era ligada ao rei por intermédio dessa conselheira espiritual. Esse legado foi forte até o fim do século XX<sup>381</sup>.

A narrativa acima se refere ao surgimento das xamãs em Okinawa. O período histórico é dos reinos independentes de *Ryûkyû*. Desta forma, o surgimento das xamãs se entrelaça à identidade histórica acionada pelo grupo. Naquele tempo, foram conselheiras espirituais dos reis. Havia o Noro também que era um sacerdote que também exercia uma função religiosa nos reinos. O surgimento das xamãs por essa concepção está ligado ao processo histórico que fortalece a fronteira existente entre os *naichis* e os okinawanos.

Portanto, o xamanismo okinawano é uma prática religiosa exercida por mulheres. A função de guardar a memória sobre essas práticas é das xamãs. São geralmente as filhas primogênicas que desenvolvem a faculdade de mediar os descendentes, com o tempo dos antepassados. As *yutas* foram traduzidas como xamãs - especialistas em rituais religiosos de várias culturas. O papel das *yutas* no Brasil sofreu muitas transformações no decorrer do processo de migração e estabelecimento das famílias em novos espaços. Assim, o papel da *yuta* é multifacetado e difere do caminho escolhido para desenvolver suas habilidades xamânicas, mas resumidamente o seu papel consiste em fazer a mediação entre as pessoas, os antepassados e as divindades.

As xamãs que foram orientadas na tradição religiosa okinawana, são representadas como as portadoras do conhecimento necessário para realizarem pedidos aos Kamissamas (deuses). Elas também orientam quando uma mulher okinawana deve ou não seguir o caminho das *yutas*. Dentre as possibilidades de suas ações algumas assim sintetizam o seu papel no sistema xamânico okinawano: capacidade de transmitir e receber mensagens dos antepassados falecidos para os descendentes vivos; capacidade de saber os motivos das doenças e da infelicidade das pessoas; capacidade de analisar e orientar situações de mudanças na vida; capacidade de verificar a direção das sepulturas e se o *butsudan* está montado de forma correta; capacidade de orientar as formas de realizarem as cerimônias e

---

<sup>381</sup>NAGAHAMA, Beatriz, **Entrevista**. São Paulo (SP), 31 de maio de 2017.

rituais, bem como as rezas a serem realizadas em cada situação problemática que os okinawanos e seus descendentes estão enfrentando<sup>382</sup>.

Após o falecimento de uma pessoa, é comum consultar uma *yuta* sobre a situação dessa pessoa, como também solicitar seus serviços nos rituais de passagem do espírito para o lado dos familiares falecidos. Também pode transmitir recados para os vivos logo após a morte. O trabalho da *yuta* é realizar um diagnóstico - *handan* – das situações apresentadas pelas pessoas que as procuram. Durante a sessão em que será realizado o diagnóstico, a *yuta* pergunta o nome das pessoas da família e data de nascimento. Geralmente, a partir da linhagem patrilinear, a *yuta* fundamenta sua análise pelo calendário chinês ao solicitar a data de nascimento. No final da consulta, informa os procedimentos necessários para resolver os problemas apresentados que pode ser orações aos antepassados ou ainda estender as sessões com visitas aos túmulos e altares (*butsudan*) que há nas residências para identificar se há algo errado<sup>383</sup>.

Todo o trabalho religioso ofertado pelas *yutas* okinawanas está voltado para sua capacidade de se comunicar com antepassados e divindades, com o objetivo de solucionar as situações que as pessoas lhe apresentam. Cada *yuta* tem um *Kamissamas* com o qual se comunica constantemente. Esse sistema de crença proporcionou às mulheres mais idosas das famílias okinawanas um papel relevante na comunidade. A essas mulheres é atribuído um caráter de divino: de abençoar e curar os homens. São elas que detêm esse conhecimento e o articulam entre os okinawanos que acreditam na influência dos antepassados em suas vidas. Como detentora de habilidades específicas, a memória sobre o culto aos antepassados é guardada por elas e fica disponível para os descendentes. Elas são as guardiãs da memória sobre as tradições, costumes e crenças que subsidiam a veneração aos antepassados.

As conexões entre as xamãs de Okinawa e do Brasil são marcadas por uma característica transnacional, pois a maioria dentre estas viajam para Okinawa para realizarem oferendas aos *Kamissamas* ou para resolverem infortúnios que muitos okinawanos sofrem por problemas com túmulos e restos mortais de

---

<sup>382</sup>Para saber mais sobre o culto aos deuses consulte: BAKSHEEV. E. S. Becoming Kami? Discourse on Postmortem Ritual Deification in the Ryukyus. In: **JSTOR**. Japan Review, 2008.

<sup>383</sup>Essas informações tem como base uma consulta que autora realizou sobre seus antepassados com uma *yuta*.

antepassados que ficaram em Okinawa. Abaixo segue transcrita a resposta de uma das descendentes da terceira geração sobre a questão de seguir o caminho das mulheres mais velhas de sua família:

Para mim tem uma representação muito grande, eu sei o que elas passaram antes de começar a seguir o caminho e sei o que mudou. Quando recebo aviso e fico doente, eu falo com minha avó e ela vai me mostrando os que os kamissamas estão querendo mostrar para nós, então eu rezo e logo em seguida melhora e isso é uma prova para mim de que estou no caminho indo no caminho certo. Eu sei o que mudou. F.M.Y.L. – terceira geração<sup>384</sup>.

F.M.Y. L é neta de uma xamã. A sua mãe também está sendo preparada para assumir a identidade guardiã da memória religiosa okinawana. Desde que nasceu ela já começou a ser preparada. Passou a receber avisos dos deuses de Okinawa com aproximadamente dez anos. Como já mencionado, a formação de uma xamã é feita por transmissão oral dos ensinamentos e nesse caso, a formação de F.M.Y.L. iniciou na família. O fragmento de memória acima mostra que também haverá continuidade dessa prática até a terceira geração dessa família. A mesma entrevistada explica que sua preparação está sendo realizada por sua avó como uma *yuta* mestre: “Eu conto para minha avó as experiências que tenho, os sonhos e as doenças que aparecem e ela explica o que significa e que os Kami querem mostrar”<sup>385</sup>.

No processo de formação das novas *yutas*, as xamãs experientes ensinam-lhes as técnicas de interpretação e o controle das situações cuja ocorrência são consideradas influências dos antepassados ou avisos dos deuses. Esta é a didática utilizada para internalizarem as técnicas dos rituais, as rezas, a visão de mundo, idioma e as formas de realizarem os diagnósticos diante dos infortúnios que são vivenciados pelas pessoas e pela própria pessoa em processo de xamanização. Nesse caso, o conhecimento que fundamenta é o xamanismo okinawano.

No entanto, as entrevistas realizadas aludem para as condições diversas entre os imigrantes da CAPEM em relação à religiosidade. Em Cuiabá não há mulheres que realizam a função das xamãs. Entre as famílias que se estabeleceram

---

<sup>384</sup> F.M.Y.L Entrevista. São Paulo (SP), 10 de dezembro de 2017.

<sup>385</sup> Ibid.

no município, o culto aos antepassados são realizados por meio da tradição de manter o *butsudan*.

O comportamento religioso dos okinawanos parte do princípio da liberdade de escolha que cada pessoa realiza no contexto em que está inserida. No entanto, a prática da religiosidade na família e a vivência das ações religiosas pelos membros foram importantes na definição das mulheres que seguiram a vocação de serem *xamãs* (*yutas*). Não só as famílias tiveram um papel preponderante no encaminhamento dessas mulheres, mas o incentivo por parte das *xamãs* e das *obas* que orientaram os descendentes que as procuraram foram fundamentais. Dessa forma, a memória sobre essas práticas são ressignificadas pelas futuras gerações.

As memórias das práticas religiosas configuram, portanto, a natureza social da identidade. No âmbito da sociologia e antropologia, Denys Cuhe ressalta que a construção da identidade ocorre no “interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam suas representações e suas escolhas. Além disso, a construção da identidade não é uma ilusão, pois é dotada de eficácia social, produzindo efeitos sociais reais” <sup>386</sup>. Concordando com o autor, a identidade de *xamã* assumida por Yoko Yamauchi ocorreu no contexto da sua vivência em São Paulo juntamente com os imigrantes de Yomitan que fizeram parte da quarta turma da CAPEM e que se estabeleceram na vila Carrão (SP). Assim, a orientação recebida por meio de outra *yuta* facilitou a sua escolha em assumir essa identidade social de líder religiosa entre os okinawanos.

Pelas observações realizadas durante as entrevistas, pode-se verificar que o fluxo de okinawanos que realizam consulta com a *yuta* Yoko Yamauchi é intenso. Foi difícil conseguir um horário para realizar a entrevista. Em Cuiabá os imigrantes da CAPEM também indicaram que em relação aos rituais e crenças que seguem, a orientação é realizada pela *xamã* Yoko.

Por essas observações, assevera-se que inúmeros okinawanos ainda seguem a crença xamânica okinawana a fim de solucionar infortúnios que ocorrem em suas vidas. Em relação aos imigrantes que tinham como destino a *Okinawamura* no norte dos Estado de Mato Grosso, muitos tem como referência religiosa a *yuta* Yoko Yamauchi que se assumiu seu papel nos anos 80.

---

<sup>386</sup>CUCHE, op. cit., p.182.

Ao assumir sua identidade enquanto líder religiosa, Yoko Yamauchi se tornou referência das ações frente à tradição de veneração dos antepassados, das práticas xamânicas okinawanas e do grupo, proporcionando-lhes elementos para o processo de identificação. As *xamãs* passam a ser percebidas como representantes das tradições religiosas na produção da memória coletiva. Essa função social das mulheres se tornou importante para que imigrantes e descendentes tivessem disponível o conhecimento das práticas religiosas no sistema xamânico okinawano. Portanto, as orientações dessas guardiãs da memória espiritual possibilitam, também, o controle e a sustentação das tradições e costumes religiosos.

O caso de xamanização de uma imigrante da CAPEM foi apresentado para perceber a importância dessas guardiãs da memória no processo de identificação dos imigrantes e dos descendentes, mas há inúmeras *yutas* que vivenciaram processos diferenciados na sua formação e percorreram outros caminhos e atuam de outras formas, mas todas têm como orientação de suas práticas culturais, as tradições e costumes que envolvem a veneração aos antepassados no sistema xamânico okinawano. Desta maneira, essas práticas culturais fortalecem o processo de identificação e a noção de pertencimento.

## 5.7 RITUAL PARA SALVAR O ANJO DA GUARDA/MABUI

FIGURA 34 - XAMÃ YOKO YAMAUCHI



FONTE: A autora (2017).



A foto acima está relacionada com o ritual realizado pela *yuta* Yoko Yamauchi com o intuito de salvar o anjo da guarda do sogro de sua filha que estava doente. A captura do anjo da guarda perdido ou roubado é realizada por meio das oferendas aos *kamissamas*, antepassados e ancestrais. Somente uma *yuta* possui habilidade para realizar essa captura. Assim, na busca pelo anjo da guarda perdido, a *xamã* monta um altar no portal de entrada da casa.

A realização desse ritual demonstra como a imigrante Yoko transmite seu saber técnico por uma fórmula prática fortemente ligada à religiosidade okinawana, lembrando que o saber transmitido oralmente permite liberdade e criatividade em relação aos saberes que são repassados. Desta forma, não há uma cartilha a ser seguida, mas sim a criatividade e os poderes espirituais atribuídos a essas mulheres que são mediadoras do conhecimento religioso. A *xamã* Yoko assim explicou o ritual para salvar o acima referido anjo da guarda:

Colocado na linha de entrada da porta da cozinha os seguintes elementos:  
Uma tigela com seis maços de *senko*. Cada maço contém a seguinte quantidade de *senko*.

1º maço contém 24 *senkos*. Para reverenciar os deuses: da terra, do ar, das três raças (branco, negro e amarelo) e do mar.

2º maço – 15 *senkos*. Reverenciar o Deus do tronco dos antepassados de Okinawa, Deus do Bairro, Deus do poço e do início da humanidade.

3º maço – 12 *senkos* – Deus dos doze signos

4º maço – 9 *senkos* – Deus da Terra

5º maço – 7 *senkos* – Tira inveja

6º maço – 3 *senkos* – Deus dos antepassados da família.

Ao lado do recipiente com os *senkos* são colocadas duas velas: uma a direita e outra a esquerda<sup>387</sup>.

Pela descrição acima da montagem dos *senkos* para realizar o ritual, pode-se perceber que o fenômeno religioso é caracterizado pela crença de que a natureza e as pessoas são animadas por espíritos. É um ritual que também mostra que nesse sistema de crença, os okinawanos não são donos do próprio destino e que há uma relação oculta que altera o caminho de cada um, pois há uma interconexão entre: os vivos, e a natureza e pessoas animadas por espíritos.

Em relação à composição dos *senkos* acesos, pode-se se observar que sempre há os que são direcionados para reverenciar os ancestrais que incluem todas as gerações anteriores e os *kamissamas* dos antepassados familiares. O

---

<sup>387</sup> YAMAUCHI, Yoko Chibana. **Entrevista**. São Paulo (SP), 10 de setembro de 2017.

sistema de parentesco que proporciona o sentimento de unidade fundamenta a memória religiosa. Portanto, a forma de montar os *senkos* com reverências a vários deuses, mostra a percepção dessa religiosidade: que os indivíduos não estão isolados de outros elementos. E que cada pessoa faz parte da história, da comunidade de origem, da natureza e da família. O indivíduo é parte de uma constelação por meio da origem familiar.

Na continuidade do ritual, a *yuta* okinawana pega três peças de roupa da pessoa e dobra-as colocando um raminho no meio que foi dobrado de uma forma específica. Após a reverência aos deuses como forma de conectar-se a eles como uma força que a auxiliará, a *yuta* pega a roupa e a roda várias vezes em cima dos *senkos* acesos e pede proteção para a pessoa. Todos os sons e gestos são realizados pela *yuta* trazer o anjo da guarda de volta a fim da pessoa ficar protegida. Nesse momento, a *xamã* também recebe mensagens, como se fossem ideias que vem em sua mente sobre a pessoa para quem está sendo realizado o ritual. As mensagens vêm da conexão com os *kamissamas*. Essas intuições são consideradas como diagnóstico sobre a doença ou problemas que a pessoa está enfrentando.

Com base nas observações realizadas em campo, a *xamã* Yoko relata que recebeu aviso para auxiliar o sogro da sua filha, que está doente e a *xamã* o orienta rezar a afim de melhorar a sua saúde. Esta pessoa não é descendente de okinawano, mas como membro agregado à família por parte do genro da filha, a narradora Yoko realiza a consulta e o ritual, demonstrando com isso que não somente okinawanos comparecem em sua residência solicitando auxílio para problemas, mas há também brasileiros que são indicados para receberem tratamentos.

O conhecimento xamânico de Yoko Yamauchi sobre a perda ou o roubo do anjo da guarda das pessoas e sobre a oferenda dos *senkos* que são utilizados para realizar as reverências, foi feito com outras *xamãs*, mas a forma como ela procede na hora do ritual é atribuído ao aprendizado superior que só as *xamãs* possuem.

Em relação à crença ao anjo da guarda, Crystal Michelle McCormick em seus estudos sobre a religiosidade dos okinawanos constatou que no sistema de crença okinawano há o conceito de *mabui*, que constitui a alma ou espírito. E que o *mabui* de uma pessoa que está viva é denominado *ichi mabui* e a alma de uma pessoa morta é chamada *shini mabui*. Acredita-se que alguns acontecimentos que

provocam traumas ou choque podem levar a pessoa soltar o *mabui* e, caso não seja recuperado, o resultado pode ser a morte<sup>388</sup>.

A crença de que existe um *mabui* que habita em cada indivíduo é comum entre os okinawanos que seguem essa prática religiosa. O ritual para salvar o *mabui* é realizado em Okinawa pelas *xamãs*, mas a expressão anjo da guarda traz um termo ligado as crenças cristãs. Acredita-se que há um anjo que tem como função zelar de alguém.

No entanto, existem vários rituais que são realizados pelas *xamãs* que são importantes, incluído o *mabui-gumi*, ou seja, o retorno da alma ao corpo, ritos de divinação e de cura e os mediúnicos. A maioria dos elementos que constituem o ritual foi aprendido por Yoko Yamauchi durante o seu processo de xamanização no Brasil com uma *yuta* e em viagens realizadas para Okinawa, onde teve contato com outras *yutas*.

Outro aspecto que permanece é a veneração aos *kamissamas* (deuses) de Okinawa e o ritual para salvar o *mabui* ou o anjo da guarda da pessoa. São por meio desses rituais que os indivíduos mantêm a solidariedade social e, em geral, a própria crença dos okinawanos.

Esses rituais funcionam como uma forma de fortalecer o grupo e os laços familiares. Mesmo que os descendentes dos okinawanos estejam residindo longe uns dos outros, esses rituais e crenças comuns estão correlacionadas a uma consciência da importância da veneração aos antepassados e à existência da alma.

Nesse sentido, argumenta-se que os rituais têm a função de orientar as ações dos imigrantes e descendentes enquanto pertencentes a uma comunidade que transita entre o presente e o passado, por meio de uma relação de reciprocidade que acontece em nível de responsabilidades, compreensões e motivações. Essas dimensões são articuladas simbolicamente pelas guardiãs dessa memória que direcionam os descendentes por meio dos seus saberes e práticas religiosas específicas que legitimam sua representação enquanto líderes espirituais.

A solidariedade é uma forma de reciprocidade entre as guardiãs da memória e os okinawanos, pois os saberes das *xamãs* os auxiliam simbolicamente a compreenderem as questões. As práticas religiosas proporcionam assim uma valorização social dos laços familiares e comunitários. Por meio dos rituais familiares

---

<sup>388</sup>McCORMICK, op. cit., 2011, p.11.

realizados pelas *xamãs*, o sentimento de pertencer a uma comunidade que transcende o presente é fortalecido. O passado e o futuro são temporalidades que se cruzam no presente para as famílias que seguem a prática religiosa de Okinawa.

Em relação aos lugares de memória dessas práticas culturais religiosas, há o suporte do oratório e do *ihai* que já foram mencionados. No entanto, as famílias que não possuem o *butsudan* na sua residência, podem rezar de outras formas aos antepassados como por meio do altar *Hinukan* que fica na cozinha.

## 5.8 HINUKAN - DEUS DO FOGO

Na cozinha tem Deus do fogo. No altar do Deus do fogo pode rezar para qualquer pessoa através do Deus do fogo. Reza e fala o nome e endereço. Sabendo onde faleceu puxa a alma. Deus do fogo reza todo dia primeiro e quinze do mês. Reza para os antepassados pedindo saúde. Todo dia agradece o dia-a-dia.

Cristina Yumiko Yamauchi Lemos

Na espiritualidade okinawana há dois locais simbólicos importantes na residência: o *butsudan* para reverenciar os antepassados e o *Hinukan* que fica na cozinha para reverenciar os deuses e rezar para as pessoas que estão vivas. Conforme o relato de memória de Cristina, a responsável pelos rituais realizados no *Hinukan* é a mulher mais idosa que, em sua casa faz as orações e acende o *senko* no primeiro e no décimo quinto dia de cada mês. As orações são realizadas diariamente. Abaixo segue uma imagem do *Hinukan*.

FIGURA 35 - *HINUKAN*FONTE: O autor (2017)<sup>389</sup>

Pela imagem acima se observa que todos os materiais utilizados são de louças brancas, representando a pureza. A tigela branca que está localizada no meio da mesa é denominada de *korô* (Incensário). É neste recipiente que os *senkos* são acesos e representam uma forma de se conectar com o *kamisama* – Deus do fogo. Conforme conversa realizada após o término da entrevista, a narradora explicou que quando não há o oratório nas residências, as rezas são realizadas simbolicamente no *Hinukan* e o Deus do fogo transmite essas orações, por exemplo, aos antepassados que estão no *butsudan* na casa do primogênito ou da pessoa da família que é responsável pelo *butsudan*.

Quando um descendente não herda o *butsudan*, o oratório pode ser montado com o falecimento do homem mais velho da família. Mas, antes disso, ele pode montar, na cozinha, o *Hinukan* para realizar a conexão com os deuses e os antepassados. Por isso, em 90% das famílias entrevistadas há o altar na cozinha que simbolicamente significa garantir a proteção dos deuses (*kamissamas*) e dos antepassados por meio do Deus do Fogo. As casas onde não têm o *butsudan*, a mesma prática cultural realizada no *butsudan* de acender os *senkos* todo dia primeiro e dia quinze de cada mês é realizada no altar *Hinukan*. A diferença é que as orações são feitas principalmente para os *kamissamas*, e o Deus do Fogo as encaminha para os antepassados.

Havendo o *butsudan* todos os rituais e oferendas aos antepassados são feitos por seu intermédio – Portal de acesso aos antepassados. Nesse caso o *Hinukan* fica

---

<sup>389</sup>Esta fotografia é a imagem do altar que fica na cozinha. Pertence a um dos entrevistados.

destinado somente para os rituais referentes aos kamissamas (deuses) protegerem os vivos. O *Hinukan* fica ao lado do fogão e simbolicamente representa a prosperidade para família. Se esses rituais não forem feitos, a família pode sofrer infortúnios e ficar desprotegida.

Essas práticas repetitivas reforçam a crença de garantir a proteção dos *kamissamas* e dos antepassados. E essa percepção passa constituir a realidade dos okinawanos no dia-a-dia e os auxilia a moldar a identidade pessoal e coletiva. A origem das crenças foi concebida coletivamente, mas é na prática cultural das famílias que elas são efetivadas. Na apropriação das crenças e rituais dirigidos aos antepassados emergem diferenças na realização desses rituais entre os okinawanos. No entanto, o relevante é a continuidade dessas práticas culturais pelos descendentes.

Em relação ao altar *Hinukan*, Shinji Yonamine, palestrante sobre a cultura okinawana informa o significado de cada elemento ali disposto:

Vaso com folhas verdes: Representa à natureza. No Japão OYA (pai) é representado por três letras individualmente, tem como significado: olhai uma árvore de pé. Isto é, a folha fortalece o galho, o galho o tronco, e o tronco fortalece a raiz, deste modo o *Hinukan* tem um significado profundo na relação familiar;  
 Água: Vida;  
 Sal: Purificação;  
 Arroz e Moeda: Fatura;  
 Saquê: Considerado a bebida dos deuses;  
 Koro ou Incensário: Como base de sustentação para o incenso, tem sido utilizado areia do mar onde existe movimento contínuo das ondas ou mesmo do rio onde bate a correnteza e também a terra lavrada continuamente<sup>390</sup>.

Entretanto, diferenças existem na montagem do *Hinukan* em relação aos elementos que compõem o altar. No ritual também há divergências em relação aos poderes das mulheres frente ao *Hinukan*. O desenvolvimento espiritual de cada uma delimita a sua ação. A narradora Cristina Chibana explica sobre a utilização dos *senkos* pelas mulheres responsáveis pelo *Hinukan*: quando a pessoa não desenvolve suas faculdades xamânicas, ela pode acender 15 *senkos*: 12 para os signos e três para as divindades. Quando a mulher já desenvolveu sua espiritualidade ela acende *senkos* da seguinte forma:

---

<sup>390</sup> YONAMINE, Shinji. **Hinukan** – Deus do Fogo. Disponível em: <https://www.okinawabrasil.com.br/hinukan-deus-do-fogo>>. Acesso em: 04/05/2017. não p.

- 15 senkos: Deus do tronco dos antepassados, Deus de Okinawa, Deus do Bairro, Deus do Poço, Deus do Bairro, Deus do início da humanidade e outros;
- 12 senkos: para o Deus dos doze signos;
- 07 senkos: Deus da terra;
- 09 senkos: Tirar inveja;
- 03 senkos – Deus dos antepassados da família<sup>391</sup>.

A forma diferenciada em acender os *senkos* demonstra que há uma hierarquia entre as mulheres no sentido de acesso aos kamissamas (deuses).

Representa a energia cósmica de transformação que faz parte do nosso meio, ela está relacionada ao Utaki – Bosque Sagrado que representa a mãe natureza, e num plano acima tem o Nirai Kanai, que é uma energia cósmica que envolve a natureza. Assim, em Okinawa, para reverenciar o Nirai Kanai faz-se uma oração na praia voltada para o além-mar, criando um círculo de leste ao oeste com o Utaki – Bosque Sagrado...

E tem como plano superior denominado Obutsu Kagura, considerado um plano angelical onde está o divino, assim pode considerar por esta relação, uma conexão direta através do *Hinukan* como sendo um mensageiro que nos leva a Deus.

Nas casas em Okinawa, o santuário da família, *Butsudan* ou Gwansu, é onde são reverenciados os antepassados, fica na sala principal e o *Hinukan* fica na cozinha, que é a forma mais antiga de reverenciar os deuses, este culto é considerado mais importante que o culto aos antepassados.

No passado, o *Hinukan* era constituído por três pedras representando o fogão primitivo. Atualmente, como o *Hinukan* é um elemento cósmico, todos os materiais utilizados: vasos, incensário (koro) e o pires são de cor branca, e todos os seus componentes têm relação com a natureza.

Simbologia

A água é trocada, todos os dias de manhã.

No *Hinukan* não há uma oração específica.

Normalmente a pessoa que comanda o ritual do *Hinukan*, utiliza o sal para fazer um saquinho (patuá) para os membros da família usar como proteção.

*Ugan bututi* é quando se dá o término das atividades no *Hinukan*. Considera-se que a partir do dia 24 de dezembro até o dia 04 de janeiro, a energia do *Hinukan* vá prestar contas com as divindades.

Quando algum filho, mudar de residência e quiser cultuar o *Hinukan*, ele leva um pouco das cinzas do Koro da família.

Caso a mulher responsável pelo *Hinukan* falecer, a continuidade dos rituais será realizada pela mulher mais idosa da casa<sup>392</sup>.

As famílias que seguem esse sistema de religiosidade de Okinawa têm um *Hinukan* em casa e, como o sistema politeísta, as reverências são feitas para vários deuses. No entanto, as famílias que têm o *butsudan* não necessariamente fazem

<sup>391</sup> LEMOS, Cristina Yumiko Yamauchi. **Entrevista**. São Paulo (SP), 12 de dezembro de 2017.

<sup>392</sup> YONAMINE, op. cit., não p.



reverências a vários *kamissamas* de Okinawa. Também no Brasil, muitos descendentes desses imigrantes participam de outras práticas religiosas como a Umbanda<sup>393</sup>.

Ao perguntar para uma descendente de okinawanos sobre o culto no *Hinukan* ela respondeu que: “Não entendo quase nada sobre o *Hinukan*, porque minha família não tem o hábito desse tipo de culto”. Esses descendentes são pessoas que cultivam os rituais do culto aos antepassados. Ocorre uma hibridação com as práticas da umbanda, uma vez que são adeptos de outra prática religiosa, mas não deixam de realizar os rituais ligados ao oratório.

Portanto, considera-se que as práticas de veneração dos antepassados realizadas pelos okinawanos por meio de rituais e crenças é um aspecto identitário dos okinawanos no Brasil. Ainda que os rituais tenham passado por modificações, eles continuam mobilizando elementos identitários, seja por meio do fortalecimento do sentimento de pertença à comunidade okinawana, seja pela crença nas *xamãs* ou por seus lugares de memórias, crenças e símbolos.

---

<sup>393</sup>Para saber mais sobre esse processo consulte o estudo: MORI. Koishi. Processo de ‘Amarelamento’ das Tradicionais Religiões Brasileira de Possessão-um Mundo Religioso de Uma Okinawana. **Estudos Japoneses**. São Paulo, v.18, p..57-67, 1998.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A imigração é um tema clássico na historiografia e que diante de questões relacionadas com a mobilidade, processo de identificação e estabelecimento em sociedades receptoras se apresenta como campo amplo para a pesquisa. Imigrantes como os okinawanos, que saíram de suas terras por guerras civis e religiosas ou por crises econômicas como os filipinos, taiwanês, coreanos ou chineses durante e após a Segunda Guerra Mundial, apresentam várias questões que envolvem os processos migratórios.

Este estudo mostra que, no caso dos japoneses de Okinawa, o processo migratório japonês por muito tempo na historiografia foi interpretado com base na concepção de identificação da nacionalidade japonesa e a representação se pautava em uma concepção homogênea do grupo. Pela historiografia foi possível identificar os conceitos que subsidiaram os estudos sobre os japoneses após 1945 como assimilação e aculturação. Identificou-se também que as pesquisas até os anos 70, não diferenciavam os grupos étnicos existentes entre os japoneses, já que não havia a interpretação de que a cultura poderia se modificar e continuar constituindo a fronteira do grupo.

Entretanto esta pesquisa mostra que, a partir dos anos 80, o processo de identificação passou a ser percebido como fluídico, que se modifica e é negociado pelos membros dos grupos com as sociedades que convivem e que faz parte de uma construção histórica. O conceito de identidade étnica passou a ser importante dentre essas mudanças para muitos estudos subsequentes e que a partir dessas pesquisas, a fronteira existente entre *naichis* e *uchinanchus* passou a ser percebida como um processo de identificação que se reconfigura conforme o contexto vivenciado. Isso porque, ao inserir as experiências dos sujeitos e suas percepções sobre si mesmos, o horizonte historiográfico se modificou. Os elementos que são acionados pelos okinawanos que articulam a identificação passaram a ser objetos de pesquisas de algumas áreas e campos sob diversas abordagens e metodologias.

Mesmo assim, esta pesquisa revela que há lacunas na historicidade desse grupo e que somente no final do século XX é que emergiram, de forma limitada, estudos sobre os okinawanos. De fato, a oralidade tem auxiliado os intelectuais a desenvolverem suas pesquisas na atualidade e a história oral como metodologia de

pesquisa auxiliou aqui a descortinar as experiências vivenciadas, os horizontes de expectativas e os elementos identitários acionados na trajetória dos atores sociais em estudo.

Em relação à imigração de japoneses de Okinawa enquanto fenômeno histórico social, a presente pesquisa entende que este processo representou uma válvula de escape à situação em que muitas famílias se encontravam após a Segunda Guerra Mundial, diante das perdas das terras devido à ocupação dos Estados Unidos e o estabelecimento das bases americanas após a Batalha de Okinawa. Esse movimento migratório oportunizou o envio de auxílio pelos conterrâneos do Brasil. Posteriormente, os imigrantes enviaram recursos para auxiliar os familiares que permaneceram na terra dos seus antepassados.

Já para o Brasil, a imigração de okinawanos para o norte do Estado de Mato Grosso foi idealizada para promover a ocupação das terras representadas como espaços vazios, com recursos financeiros e humanos advindos dos japoneses, necessários para abertura e cultivo das terras, num momento em que o governo estadual planejou a ocupação econômica e produtiva dessas terras. O projeto era o de cultivar a *hévea brasilienses* no seu espaço nativo, para abastecer o mercado interno do látex. Para tanto, a promoção da colonização com capital privado era essencial para o estado que não pretendia investir recursos financeiros ou de outra natureza.

Na trajetória dos imigrantes, pode-se observar que as propagandas não mostraram a realidade encontrada no novo espaço a ser ocupado. Tampouco não edificou a ideia de riqueza rápida, já que o cultivo da *hévea brasiliensis* leva aproximadamente 10 anos para começar a produzir o látex. A sobrevivência dos colonos nessa área de ocupação se tornou então, inviável para muitos imigrantes devido às condições precárias de moradia, de dinheiro e de acesso a um centro urbano para comprar e escoar seus produtos.

Como a maioria das famílias não permaneceram no espaço previsto de ocupação, as redes sociais constituídas entre os okinawanos estabelecidos no Brasil e os imigrantes desde a partida de Okinawa foi fundamental no processo migratório para outros locais dentro do Brasil. Os valores de solidariedade e ajuda mútua que fundamentaram as práticas de auxílio entre os okinawanos tornaram-se elementos estruturadores da coesão identitária princípio este expresso em verbetes que marcaram essas ações como: *chimugukuru* e *ichibachode*.

No âmbito da presente pesquisa, a trajetória dos imigrantes permitiu compreender, por meio dos relatos de memória, que na busca pelo “eu” no fluxo do tempo, ocorreu a integração de vários estratos de tempo que articularam a identidade aos acontecimentos, pessoas e fatos do passado. Trata-se da identidade histórica que proporciona uma unidade social e orienta as ações para a percepção de pertencimento fundamentada em um passado prestigioso. Esse estrato de tempo constitui a memória herdada na qual os antepassados dos okinawanos viveram em reinos independentes durante um período áureo da história de *Ryûkyû*. Considera-se que foi constituído um conjunto social preestabelecido que se tornou apropriado para a vivência dos okinawanos, principalmente após a Segunda Guerra Mundial.

Essa memória histórica enquanto elemento constitutivo da identidade continua sendo articulada pelos membros da comunidade okinawana no Brasil e ainda fortalece o seu vínculo com a origem. Verificou-se que esse tempo dos reinos independentes está enraizado nas memórias dos okinawanos que sobreviveram diante das situações traumáticas vivenciadas no decorrer da Segunda Guerra Mundial com a Batalha de Okinawa e, na sequência, com o estabelecimento das bases americanas em terras okinawanas. Portanto, os processos históricos e eventos ocorridos a partir do período dos reinos em *Ryûkyû* constituíram uma memória herdada que está fora do tempo presente dos imigrantes okinawanos e seus descendentes, mas que por meio da socialização se tornou importante na formação da identidade *okinawana/uchinanchu*.

Nesse processo de manutenção do vínculo com a origem, os imigrantes articularam considerável repertório de elementos culturais que foram acionados no processo de identificação, a exemplos das danças, vestimentas, festivais, músicas e, principalmente, práticas religiosas. As crenças e rituais religiosos provenientes de Okinawa, transmitidas nas famílias de forma oral aqui foram readaptadas por muitos descendentes. Todos esses elementos foram importantes para deixar clara a noção de pertencimento na cultura okinawana.

Em relação à memória de guerra, há muitos pontos que ainda causam discórdias entre japoneses, okinawanos e outros grupos daquele momento, como os americanos, sobre a forma como os acontecimentos foram rememorados pelo governo japonês. Esta perfaz uma memória ainda em disputa entre o governo japonês e os grupos marcados historicamente pela política assimilacionista, adotada de forma prática ou ideológica no Japão.

No decorrer desta pesquisa, as memórias sobre o acima citado estrato de tempo pelos imigrantes, demonstra que o processo de diferenciação, a política do governo japonês e as vivências entre okinawanos e outros japoneses, levaram os okinawanos ao reagrupamento no processo migratório em terras brasileiras dos imigrantes e descendentes embasado na ideia de pertencerem à comunidade okinawana/*uchinanchu*.

Dessa maneira, afirma-se que os contextos internacionais também fazem parte da memória tanto dos imigrantes quanto dos descendentes. Estes acontecimentos foram vivenciados pelos okinawanos, que desde 1908 aqui imigraram e favoreceram a formação de redes de solidariedade no Brasil, tanto para a abertura das cotas de imigração após 1945, quanto para idealização de projetos de colonização privada em áreas para o estabelecimento dos imigrantes, como a colônia CAPEM. Nesse sentido, pode-se observar que o sentimento de coletividade entre a comunidade foi expressa por meio da organização dos mecanismos de ajuda mútua.

Portanto, para que ocorresse o deslocamento dos imigrantes da Província de Okinawa para a CAPEM e a inserção social e política na sociedade receptora, este estudo mostra que a formação das redes de conterrâneos foi fundamental para a tarefa de negociar a abertura da imigração, com os governos federal e estadual. Sendo assim, as concessões das áreas de terras para constituírem a *Okinawamura* só foi possível devido à organização dos patrícios e a política estadual de reservas de glebas no Estado de Mato Grosso.

Nessas negociações, os laços entre os imigrantes estabelecidos no Brasil foram fortalecidos tendo como princípio os valores compartilhados relativos ao espírito de solidariedade e o sentimento de todos fazerem parte de uma mesma comunidade. Tendo como base a identidade histórica e a crença que os antepassados fazem parte de um tronco comum de ancestrais, o local de nascimento de muitos imigrantes e descendentes não foi levado em consideração na formação da comunidade okinawana em terras brasileiras. E o mito da origem comum embasou o movimento solidário entre os okinawanos e outros japoneses expresso em verbetes que também fazem parte do acervo cultural dos imigrantes.

Sendo assim, a confiança no projeto do governo brasileiro foi sustentada por um lado, pelo compromisso dos conterrâneos estabelecidos no Brasil de exercerem o espírito de solidariedade e ajuda mútua e, por outro, pelas expectativas criadas

pelos imigrantes mediante as propagandas difundidas em Okinawa. Ainda que a questão tenha envolvido questões políticas e econômicas nesse processo de deslocamento dos imigrantes para o Brasil, os laços da origem permitiram visualizar no horizonte de expectativas um espaço no qual se poderia melhorar de vida e manter a convivência social com o grupo de origem.

O projeto da colônia CAPEM que os imigrantes sonharam e se deslocaram para o Brasil com o intuito de implantaram uma comunidade agrícola que pudessem cultivar a terra, sobreviver e morar em conjunto, que lhes permitiriam dar continuidade às tradições e costumes foram analisados a partir da trajetória desses imigrantes. As narrativas possibilitaram visualizar e compreender que no processo migratório ocorreu o fortalecimento da fronteira entre os *naichis* e os *uchinanchus* desde a partida da Província de Okinawa. Apesar de ocorrência de transformações nos elementos de identificação, a constituição da união social preestabelecida desde o momento da partida, tornou-se de várias formas pertinente para a vida social dos imigrantes da CAPEM e descendentes.

A memória dos atores sociais foi tecida, inicialmente, por lembranças de experiências traumáticas vivenciadas antes dos okinawanos imigrarem para o Brasil e posteriormente, por rememorações sobre a migração e redirecionamento do fluxo. Nas novas terras, para muitos imigrantes o horizonte de expectativas foi desfeito ao chegarem ao espaço sonhado e esta vivência também se transformou em sofrimento. Esses acontecimentos e situações marcaram a memória e o processo de identificação dos okinawanos.

Portanto, esta pesquisa verifica que, a experiência migratória para a CAPEM também se tornou traumática para muitos imigrantes que não concretizaram seus sonhos de terra própria. As memórias desse período foram relatadas como se fosse um dever de memória enquanto muitos preferiram silenciar e esquecer. As recusas em participar desta pesquisa foram inúmeras, especialmente por não acreditarem que sabiam de algo que pudessem contribuir. As respostas de muitos imigrantes em relação às experiências vivenciadas na colônia CAPEM foram: “Não deu certo, não tenho nada para contar”.

No entanto, quando alguns encontraram uma escuta, os relatos foram emergindo aos poucos, por meio de várias visitas. Também ocorreu o auxílio dos que resolveram relatar suas reminiscências e incentivaram os outros a fazerem o mesmo. Então, os descendentes disponibilizaram documentos relativos à vivência

de seus pais e avós para descortinar o itinerário escolhido por este estudo – da Província de Okinawa para a colônia CAPEM no Brasil – que expõe as memórias de homens e mulheres okinawanos que criaram expectativas e se arriscaram no horizonte sonhado da busca de melhoria de vida.

A tentativa dos okinawanos de reproduzirem no norte do Estado de Mato Grosso uma colônia okinawana (*Okinawamura*) mostra que os okinawanos pretendiam recriar nesse espaço os valores culturais que os distinguiam dos outros japoneses. Alí os imigrantes okinawanos poderiam exercer sua okinawanidade, realizar suas práticas culturais, manter o mito da origem comum, mesmo que muitos dentre esses imigrantes terem nascido e serem criados em outros países. Ao retornarem para as terras dos ancestrais o mito da origem comum era reativado. Nesse sentido, os imigrantes da CAPEM orientavam suas ações por um passado que mantinha um elo entre o grupo.

Na trajetória desses imigrantes pode-se perceber que os elementos culturais acionados no decorrer da partida, da chegada e no estabelecimento em vários espaços no Brasil representavam marcas de uma origem comum mítica. O festival realizado ainda no porto de Kobe e no navio, as apresentações, as indumentárias utilizadas nas danças que fizeram parte da bagagem, as músicas nas reuniões familiares, os verbetes que migraram como *chimugukuru* e *ichirachode* simbolizavam para os okinawanos sua origem particular que desempenhavam um papel significativo para a identidade okinawana.

Esta pesquisa mostra que desde o momento em que arrumaram as malas para migrar, os imigrantes de Okinawa selecionaram e mobilizaram os traços culturais que eram significativos para a composição da identidade okinawana no Brasil. Ainda que a apropriação pelos descendentes tenha sofrido modificações, os recursos simbólicos estão presentes e disponíveis para os imigrantes exercerem sua identidade e marcarem a diferença existente entre “eles” e os “outros” japoneses. Como exemplo, o toque dos tambores utilizados somente em rituais fúnebres, atualmente é utilizado em outras datas festivas como casamentos e festividades. Para os descendentes dos imigrantes, os tambores de Okinawa - Taiko e as músicas clássicas tocadas no *sanshin* nos festivais continuam constituindo símbolos significativos para expressar a okinawanidade.

Este estudo constatou que os imigrantes que se estabeleceram no espaço da *Okinawamura* – colônia CAPEM – negociaram e criaram táticas identitárias como as



reuniões familiares onde as músicas extraídas das cordas do *sanshin* remetia-os à terra de origem. Entre os imigrantes também se destaca outra memória forte, a veneração aos antepassados.

O próprio espaço da colônia que tinha como imigrantes os okinawanos já marcava a organização social com base na diferenciação étnica, pois aproximadamente a cem quilômetros foi estabelecido outra colônia composta somente de *naichis*. Desde a organização da rede migratória pelos okinawanos até o planejamento da área para estabelecer os imigrantes de Okinawa, as ações representaram o reconhecimento e permanência da diferença cultural existente entre o os dois grupos de japoneses no Brasil.

Observou-se neste estudo que, de acordo com o contexto em que foram estabelecendo residência, os imigrantes negociaram sua forma de identificação. Em contraste com os *naichis*, eram okinawanos; em relação à sociedade receptora, eram japoneses; entre os okinawanos, a identificação referente as comunidades de origem permaneceu, bem como a representação como imigrantes okinawanos da CAPEM. Registra-se aqui que, atualmente, a identidade okinawana ainda é a preferida pelos imigrantes e muitos descendentes que se reconhecem como parte dessa comunidade diaspórica.

Este estudo entendeu que para inúmeros okinawanos, essa preferência está relacionada com a memória forte da dimensão religiosa. Nas reminiscências sobre a trajetória de vida dos imigrantes por esta pesquisa levantada, a veneração aos antepassados esteve presente desde a decisão de emigrar até o estabelecimento das famílias em diversos espaços no Brasil. Os oratórios e as cinzas de familiares falecidos partiram junto com alguns imigrantes e contribuíram para a continuidade da tradição religiosa e que as crenças e os rituais de veneração aos antepassados disponibilizaram recursos para assumirem a identidade okinawana.

No entanto, na interpretação da apropriação das práticas culturais religiosas foi possível perceber que a maioria dos imigrantes mantém o sistema de veneração aos antepassados e os oratórios nos núcleos familiares onde os rituais são realizados. Apesar das modificações ocorridas nas interpretações pelos descendentes dessa tradição, pode-se verificar de forma qualitativa que em 90 % dos lares estão presentes o altar doméstico como lugar de memória.

Nas residências onde os primogênitos são responsáveis pela manutenção do altar, a maioria ainda cultivam essa tradição. Essa dimensão é um elemento muito

importante na continuidade do sentimento de origem comum. São dois estratos de tempo que de forma dialógica se conectam na vida dos okinawanos que seguem a tradição de venerar os antepassados: o tempo dos vivos e o tempo dos antepassados e ancestrais.

Os rituais de veneração aos antepassados foram compreendidos como formas de manter a memória de elementos culturais simbólicos que operam como definidor do sentimento de pertença e que foi apropriado por muitos descendentes dos imigrantes. Assim, o sentimento de pertença é fundamentado na ligação com os antepassados que se sobressaíram sobre as outras esferas da vida social. É uma questão de educação que se estabeleceu na família. Inclusive as lideranças, são realizadas nas famílias por mulheres mais velhas e pelas líderes espirituais – *xamãs/yuta* - que contribuíram para disseminar a veneração aos antepassados, o que fortaleceu o processo de identificação com a comunidade de origem okinawana. Para a maioria dos imigrantes da CAPEM, as mulheres mais idosas das famílias foram representadas como referências na manutenção da memória dos rituais de recordação e das crenças no sistema xamânico okinawano.

Este estudo depreendeu que, foi por meio das práticas culturais que os imigrantes estabeleceram uma ponte com a origem comum a fim de idealizarem uma comunidade okinawana imaginada, que seria a forma mais clara da representação da okinawanidade no Brasil, por meio do princípio da reprodução étnica do grupo. Assim, os imigrantes e descendentes entrevistados continuam autodenominando-se de okinawanos demonstrando que a fronteira entre os grupos ainda é significativa. Essa auto identificação é um dos elementos fortemente articulado entre os japoneses como critério de contrastividade com a comunidade japonesa. No entanto, atualmente os principais espaços que articulam os elementos culturais e os valores considerados okinawanos são nas associações e nas famílias.

Por meio da trajetória dos imigrantes de Okinawa da colônia CAPEM pode-se compreender que as interações com outras pessoas e os membros do grupo foram marcadas por transformações que modelaram a identidade okinawana, mas que o mito da origem comum é o elemento que define a fronteira do grupo em relação aos outros japoneses.

Já no processo de inclusão dos novos membros, a delimitação da posição de cada um ocorre ao denominá-los de “okinawanos do coração”. Esse aspecto ancora a continuidade da okinawanidade que pode ser articulada pelos indivíduos adotados.

Nesse caso, esses membros são inseridos no grupo por meio de casamentos ou de amizades e são socializados nas práticas culturais dos okinawanos. Nessa forma de pensar os novos membros, há a expectativa de que essas pessoas passem adotar suas práticas culturais.

Desse modo, o processo de identificação dos okinawanos, que imigraram após a Segunda Guerra Mundial em estudo, envolve vários estratos de tempo e elementos articulados na vivência desses imigrantes como: históricos fundamentados em uma origem mítica, apresentações de danças tradicionais, valores como a solidariedade, veneração aos antepassados, instrumentos musicais, reuniões familiares entre outros. Mesmo tendo o conhecimento que a subjetividade está presente nas escolhas de cada imigrante ou descendente em seguir as orientações culturais, as tradições atualmente ainda persistem, proporcionam sentido à vida e marcam a diferença entre os *uchinanchus* e *naichis*.

Portanto, a investigação sobre a trajetória dos imigrantes okinawanos e seus descendentes que tinham como destino a *Okinawamura* no norte do Estado de Mato Grosso é uma história que faz parte dos estudos sobre os japoneses após os anos 90 do século XX no Brasil, que certamente contribuirá com outras pesquisas sobre os japoneses de Okinawa. Há diversos grupos considerados minorias étnicas no Japão que também são identificados por critérios de origem como os *Ainus*. Há uma carência de estudos sobre esse e outros grupos no Brasil. Para tanto, esta pesquisa deixa contribuição sobre o processo de identificação dos okinawanos como uma forma de reconhecimento da diversidade cultural existente entre o grupo classificado de forma homogênea como os japoneses.

O processo migratório e o estabelecimento das famílias procedentes de Okinawa é um horizonte aberto, que certamente pode ser investigado por meio de várias concepções teóricas e que tem muito a dizer sobre as experiências vivenciadas e o processo identitário acionado na trajetória dessas famílias e seus descendentes, que se estabeleceram em diversos lugares no Brasil. Daí esta pesquisa ser considerada como parte de uma história do presente e inacabada.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Martha. Cultura popular, um conceito e várias histórias. In: ABREU, M.; SOIHET, R. **Ensino de História, Conceitos, Temáticas e Metodologias**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. Disponível em: <<http://www.museucasadoportal.com.br/sites/default/files/artigos/pdf/Artigo%203%20%20Martha%20Abreu.pdf>>. Acesso em: 15 jun. 2014.
- \_\_\_\_\_. **O Império do Divino**: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro - 1830-1900. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1999.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR. Durval Muniz de. **Festas para que te quero**: por uma historiografia do festejar. IN: Patrimônio e Memória. UNESP – FCLASs-CEDAP. V.7, n.1, p. 134-159, jun. 2011.
- ALLEN, Matthew. Identity and Resistance in Okinawa. **Monumenta Nipponica**. Tóquio, vol. 58, n.2, verão de 2003. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25066227> Acesso em: 03 jun. 2014.
- ANDERSON, Benedict. Richard. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDRÉ, Richard Gonçalves. Espíritos errantes: sepulturas de imigrantes japoneses e apropriação do universo religioso brasileiro (1908-1950). In: IV Encontro de Produção Científica e Tecnológica, 2009, Campo Mourão. **Anais....**Campo Mourão: FECILCAM/NUPEM, 2009. Disponível em: <[http://www.fecilcam.br/nupem/anais\\_iv\\_epct/PDF/ciencias\\_humanas/12\\_ANDRE.pdf](http://www.fecilcam.br/nupem/anais_iv_epct/PDF/ciencias_humanas/12_ANDRE.pdf)>. Acesso em: 18 jun. 2014.
- \_\_\_\_\_. **Religião e silêncio**: representações e práticas mortuárias entre nikkeis em Assaí por meio de túmulos (1932 1950). 252 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita, Assis, 2011. Disponível em: <[http://www.athena.biblioteca.unesp.br/exlibris/bd/bas/33004048018P5/2011/andre\\_rg\\_dr\\_assis.pdf](http://www.athena.biblioteca.unesp.br/exlibris/bd/bas/33004048018P5/2011/andre_rg_dr_assis.pdf)>. Acesso em: 14 jun. 2014.
- AQUINO, Olga Ribeiro. **A língua na escola**. 1991. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 1991. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000037126&opt=4>> . Acesso em: 28 maio 2014.
- ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte**. Vol. I, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981b.
- \_\_\_\_\_. **O homem diante da morte**. Vol. II, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

\_\_\_\_\_. **Sobre a história da morte no ocidente**. 2. ed. Lisboa: Teorema, 1989.

ARRUDA, Gilmar. **Cidades e sertões**: entre a história e a memória. Bauru: EDUSC, 2000.

ASSMANN, Jan. Communicative and cultural memory. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). **Cultural memory studies**: an international and interdisciplinary handbook. Berlin; New York: De Gruyter, p. 109-118, 2008. Disponível em: <http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=642&path%5B%5D=pdf>. Acesso em: 12 set. 2016.

ASSOCIAÇÃO OKINAWA KENJIN DO BRASIL. **Imigração okinawana no Brasil**: 90 anos desde Kasato Maru. São Paulo: Imprensa Oficial, 1998.

\_\_\_\_\_. **1 século de história**: a comunidade okinawana no Brasil, desde o navio Kasato Maru 1928~2008. São Paulo: Paulo's Editora, 2012.

BAKSHEEV, E. S. Becoming Kami? Discourse on Postmortem Ritual Deification in the *Ryūkyūs*. In: **JSTOR**. Japan Review, 2008.

BARCLAY, Kate. "Between modernity and permissivity: Okinawan identity in relation to Japan and South Pacific". **Nations and Nationalism**. v. 12, n. 1, p. 117-137, 26/01/2006. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1469-8129.2006.00233.x/abstract>>. Acesso em: 26 maio 2014.

BARROZO, João Carlos (Org.). **Mato Grosso do sonho à utopia da terra**. Cuiabá: EdUFMT/Carlini & Caniato Editorial, 2008.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o Conceito de Cultura. **Revista Antropolítica**, Niterói: EdUFF, n. 19, p.15-30, 1995.

\_\_\_\_\_. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, p. 187-227, 1997.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros Jorge. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: Entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de: Carlos Alberto Medeiros. Zahar. Ebook

BEEVOR, Antony. **A Segunda Guerra Mundial**. Tradução Cristina Cavalcanti. Rio de Janeiro: Record, 2015. Ebook.

BENEDICT, Ruth. **O crisântemo e a espada**: Padrões da cultura japonesa. São Paulo: Perspectiva, 1972.

BENJAMIN, Walter. O narrador, considerações sobre a obra de Nicolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e

história da cultura. Obras escolhidas, v.1. 7 ed. [Trad. Sérgio Paulo Rouanet]. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197-221.

BERKENBROCK, Volney J. A festa nas religiões. In: PASSOS, Mauro. **A festa na vida**: significado e imagens. Petrópolis: Vozes, p.191-223, 2002.

BERNANDES, Jamile Ruyhes. **Uso da terra por descendentes de japoneses**: estudo de caso com agricultores do município de Assaí-PR. 2007. 160 f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Departamento de Geografia. Universidade Estadual de Londrina- PR, 2007. Disponível em:  
[http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&coobra=187023](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&coobra=187023)> Acesso em: 24 maio 2012.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

\_\_\_\_\_. "Genèse et structure du champ religieux. In. **Revue française de sociologie**. 1971. pp.295-334.

BRANDÃO, Carlos. Rodrigues. **A Memória do Sagrado**. Estudos de religião e ritual. São Paulo: Paulinas, 1985.

BRASIL. **Constituição dos Estados Unidos do Brasil** (De 18 de setembro de 1946). Disponível em:  
[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao46.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm)> Acesso em: 17 mar. 2017.

BRIGGS, Laura; MCCORMICK, Gladys e WAY, J.T. Transnationalism: A Category of Analysis. **American Quarterly**, v. 60, n. 3, Sep, 2008, p. 625-648. Disponível em:  
<http://www.jstor.org/stable/40068518>>. Acesso em: 03 jun. 2014.

BURKE, Peter. (Org.). **A escrita da história**: novas perspectivas. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.

CACCIATORI, Elettra. **Fenomeni identitari in musica Il caso dell'Uchinaa pop**. Disponível em:< <http://dspace.unive.it/bitstream/handle/10579/3271/810716-1157819.pdf?sequence=2>>. Acesso em: 10/10/2017.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. Tradução: Maria Leticia Ferreira. 1.ed., São Paulo: Contexto, 2016.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

CARDOSO, Ciro. Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (Org.). **Domínios da história**. Ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.



CARDOSO, Ruth Corrêa Leite. (1973). O papel das associações juvenis na aculturação dos japoneses. **Revista de Antropologia**. v. 7, n. 1/2, 1959, p. 101-122. Disponível em:

<http://www.jstor.org/discover/10.2307/41615634?uid=3737664&uid=2&uid=4&sid=21103983891681>>. Acesso em: 26 jun. 2014.

\_\_\_\_\_. Estrutura Familiar e Mobilidade Social: Estudo dos Japoneses no Estado de São Paulo. São Paulo: Kaleidos-Primus, 1972

CARNEIRO, José Fernando. **Imigração e colonização no Brasil**. Faculdade Nacional de Filosofia, Cadeira de Geografia do Brasil, Rio de Janeiro: Publicação Avulsa n. 2, 1950.

CASTRO, Marco. Luiz de. **Entre o Japão e o Brasil: a construção da nacionalidade na trajetória da vida de Hiroshi Saito**, 1994. 240 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994. Disponível em:

<<http://cutter.unicamp.br/document/index.php?did=35239&opt=4>>. Acesso em: 28 maio 2014.

CASTRO, Sueli Pereira. **A colonização Oficial de Mato Grosso: a nata e a borra da sociedade**. Cuiabá: Ed. UFMT, 1994.

CATROGA, Fernando. Memória e História. . IN: PESAVENTO, Sandra Jatahy (Orgs.) **Fronteiras do Milênio**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2001.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Vogel, 1982.

\_\_\_\_\_. **A invenção do cotidiano: (1) artes de fazer**. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Rio de Janeiro. Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. **A invenção do cotidiano: (2). Morar, cozinhar**. Tradução de Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. Petrópolis. RJ: Vozes, 1996.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**. Rio de Janeiro: Difel, 1985.

\_\_\_\_\_. Entrevista. **Presença Pedagógica**, Belo Horizonte, v. 6, n. 31, p. 97-113, jan./fev. 2000.

CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos**. 12ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1982.

CHIBANA, Shinkun. Transpondo o Limiar da Morte – Imigração CAPEM. IN: **MURIBUSHI**. São Paulo: Centro de Pesquisas da Imigração Okinawana no Brasil. nº 01. Maio/2015.

Comemoração do 60º Aniversário da Nomuraryu Ongaku Kyokai do Brasil 1954 – 2014. São Paulo, 2014.



CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. São Paulo: Edusc, 1996.

COUTO, Edilece Souza. Devoções, festas e ritos: algumas considerações. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Ano I, n.1, 2008. Disponível em: [http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos\\_teses/ENSINO\\_RELIGIOSO/artigos/2devocoos\\_festas\\_ritos.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/ENSINO_RELIGIOSO/artigos/2devocoos_festas_ritos.pdf)>. Acesso em: 05 jun. 2014.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. Disponível em:< <http://www.cisc.org.br/portal/biblioteca/socespetaculo.pdf>>. Acesso em: 04 maio 2014.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

DELEUZE, Gilles. **Proust e os signos**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

DEZEM, Rogério. **Shindô-Renmei**: terrorismo e repressão. São Paulo: Arquivo do Estado/Imprensa Oficial. Coleção Relatório DEOPS. Módulo III. Japoneses, 2000.

DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. **Estudos de Relações de Cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Serviço de Documentação, p. 31 e 32, 1955.

DOAK, Kevin M. What Is a Nation and Who Belongs? National Narratives and the Ethnic Imagination in Twentieth-Century Japan. **The American Historical Review**. Oxford, v.102, n. 2, Abril, 1997, p. 283-309. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2170825> Acesso em: 03 jun. 2014.

DORNSTAUDER, João Evangelista. **Como pacifiquei os Rikbaktsa**. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1975. (Pesquisas, História, 17).

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico da Austrália. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução de: Rogério Fernandes. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Título original: LE SACRÉ ET LE PROFANE.

\_\_\_\_\_, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**. Rio de Janeiro: ZAHAR Editores, 1974.

ELIAS, Nobert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders**- sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

ENNES, Marcelo Alario. **A construção da identidade inacabada**: nipo-brasileiros no interior do Estado de São Paulo. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

ESTERCI, Neide. **O mito da democracia no país das bandeiras**. Análise simbólica dos discursos sobre migração e colonização do Estado Novo. Rio de Janeiro. 1972. 360 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1972.

FELIPE, José. L. A. Festa e poder político. **Espaço e cultura**. Rio de Janeiro, n. 23, p. 43-52, jan./jun., 2008.

FERNANDES, Priscila Martins. **Identidades e memória de imigrantes japoneses e descendentes em Londrina: 1930-1970**. 2010. 111f. Dissertação (Mestrado em História Social) Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina, 2010. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.uel.br/document/?code=vtls000162728>>. Acesso em: 18 jun. 2014.

FERREIRA, Eudson de Castro. **Posse e propriedade**: a luta pela terra em Mato Grosso. 1984. 247 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas –SP, 1984.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Coord.). Usos & abusos da história oral. 8. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006.

FISCH, Arnold G., Jr. Military government in the *Ryūkyū* Islands, 1945- 1950. **Army historical series**. CMH pub 30-11-T.p.1987.

FLAMARION, Ciro; VAINFAS, Ronald. (Org.). **Domínios da História**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

FLANDRIN, Jean Louis. **Famílias** - parentesco, casa e sexualidade na sociedade antiga. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

FOCHESATTO, Iloni. **Descrição do culto aos mortos entre descendentes italianos no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre; Caxias do Sul [RS]: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; UFCS: Fontes (1977), 1992.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

FOWERAKER, Joe. **A luta pela Terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GALETTI, Lylia da S. G. **Nos confins da civilização**: sertão, fronteira e identidade nas representações sobre Mato Grosso. 2000. 381 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1973.

GIGLIO, Joel. Sales. Memória Onírica. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). **As Faces da Memória**. Campinas: Centro de Memória – Unicamp, s/d. Coleção Seminários 2, 1995.

GILDAY, Edmund T. Bodies of Evidence. Imperial Funeral Rites and the Meiji Restoration. **Japanese Journal of Religious Studies**, v.27, n.3-4, 2000. Disponível em: < <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2721> >. Acesso em: 18 jun. 2014.

GOMES, Angela de Castro (Org.) **Escrita de si, escrita da história**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004

GOMES, Laura Aparecida dos S. **Territorialização Okinawa-utinanchú a partir do sobá em Campo Grande/MS**. 88 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) - Departamento de Desenvolvimento Local, Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2012. Disponível em: <<http://site.ucdb.br/public/md-dissertacoes/8228-territorializacao-okinawa-utinanchu-a-partir-do-soba-em-campo-grande-ms.pdf>>. Acesso em: 16 jun. 2014.

GONÇALVES, R. M. **A Religião no Japão na Época da Emigração para o no Brasil**. São Paulo: Vozes/Edusp, 1973.

GOUROU, Pierre. Observações Geográficas na Amazônia. **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, Ano XII, n.2, p. 3-77, abr./jun. 1950.

GREEN, Nancy L. Tempo e Estudo da Assimilação. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, n. 25, 2º sem. 2008. Disponível em: < [http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropoliticas/revista\\_antropolitica\\_25.pdf](http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropoliticas/revista_antropolitica_25.pdf)>. Acesso em: 20 de maio de 2014.

GUARINELLO, N. L. Festa, trabalho e cotidiano. In: JANCSÓ, I.; KANTOR, I. **Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa**. São Paulo: Hucitec, v. II. p. 969-78, 2001.

GUIMARÃES NETO, Regina B. Memória e imagens da conquista no movimento de reterritorialização da Amazônia - Mato Grosso. In: **II Encontro de História Oral do Nordeste** - Do oral ao escrito, 500 anos de Brasil, 2000, Salvador. Anais ....Salvador: UNEB, v. 1. p. 606-612, 2000.

\_\_\_\_\_. **A lenda do ouro verde**: política de colonização no Brasil contemporâneo. Cuiabá: UNICEN, 2002.

GUSHIKEN, Hiroshi. **Deixei o coração me conduzir**. Campo Grande – MS, 2008.

HALBWACHS, Maurice. **A memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

\_\_\_\_\_. **Da diáspora**: identidade e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HANDA, Tomoo. **O imigrante japonês**: história de sua vida no Brasil. São Paulo: T. A. Queiroz / Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1987.

HASHIMOTO, Francisco. **Sol Nascente no Brasil**: cultura e mentalidade. Assis: HVF Arte e Cultura, 1995.

HASHIMOTO, Francisco; TANNO, Janete Leiko; OKAMOTO, Monica Setuyo. (Org.) **Cem anos da imigração japonesa**: História, memória e arte. São Paulo: Editora da Unesp, 2008.

HAYASHI, Shigeru. **Centenário da imigração japonesa no Brasil e quinquentenário da presença nipo-brasileira em Brasília**. Brasília: FEANBRA, 2008, p.271-278. Disponível em: [http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/1769/1/CAPITULO\\_InstituicoesEtico-ReligiosasJaponesasDistritoFederal.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/1769/1/CAPITULO_InstituicoesEtico-ReligiosasJaponesasDistritoFederal.pdf). Acesso em: 16 jun. 2014.

HEIN, Laura. SELDEN, Mark. **Island of Discontent**: Okinawan Responses to Japanese and American Power. United States of America: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

HISSATUGU, Bruno. **Retratos maternos**: fotografias e cartas de imigrantes japoneses em São Paulo. 2012. 135 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: [file:///C:/Users/Sebasti%C3%A3o/Downloads/2012\\_BrunoHissatugu.pdf](file:///C:/Users/Sebasti%C3%A3o/Downloads/2012_BrunoHissatugu.pdf). Acesso em: 20 fev. 2014.

HOBBSAWN, Eric. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1984.

HOOK, G. D. SIDDLE, R. Japan and Okinawa: Structure and Subjectivity. **The Journal of Asian Studies**, Cambridge, v. 36, n. 3, 08/2005, p. 748-750. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/25075856> >. Acesso em: 03 jun. 2014.

HOROCHOVSKI, Marisete T. Hoffmann. **Memórias de morte e outras memórias: lembranças de velhos**. 2008. viii, 274 f. Tese (Doutorado em Sociologia). Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/1884/15102>> Acesso em: 6 jul. 2014.

IANNI, Otávio. **Colonização e contra-reforma agrária Amazônia**, Petrópolis: Vozes, 1979.

KANASHIRO, Victor Uehara. **Cantos da Memória** Diásporica: representações, (des)identificações e performances de Mishima a Okinawa. 2015. 248 f. Tese (doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

\_\_\_\_\_. Uma introdução aos estudos okinawanos. **8º Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil /21º. Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa**, Brasília, 2010.

KANAZAWA, Julia Naomi. **Os (i) migrantes japoneses e seus descendentes em Jacaré, 1927-1951**: contexto, trajetória e cotidiano. 2008. 207f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em:

<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-02042009-092501/> Acesso em: 14 jul. 2014.

KANESHIRO, Edith M. The Other Japanese: Okinawan immigrants to the Philippines, 1903-1941. In: CHINEN, Joyce N. **Uchinanchu Diaspora: Memories, Continuities and Constructions**. Social Process in Hawaii. Honolulu: University of Hawai'i Press, p. 61-82, 2007.

KARASIK, Daniel D. Okinawa: Um problema em Administração e Reconstrução. **O Jornal de Estudos Asiáticos**, 7, p. 254-267, 1948.

KAWAHARA, Lucia Shiguemi Izawa. **Um estudo transgeracional: a Escola de Língua Japonesa em Cuiabá**, segundo as representações sociais de membros da colônia nipônica. Cuiabá, MT: EdUFMT: FAPEMAT, 2007.

KEBBE, Victor Hugo. Obon. IN: **JAPANOLOGIA MAGAZINE**. Disponível em: <<https://japanologia.com/2015/08/30/obon/>> . Acesso em: 11/11/2017

KERR, H. George. **Okinawa: The History of an Island People**. Boston: Tuttle Publishing. 2000.

KIMURA, Rosangela. **Políticas restritivas aos japoneses no estado do Paraná 1930-1950** (de cores proibidas ao perigo amarelo). 196 f. Dissertação (Mestrado em História) - Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá, Paraná, 2006. Disponível em: <<http://www.pph.uem.br/novo/sistemas/detalhe.php?id=31>>. Acesso em: 24 maio 2014.

KINJO, Mitsuko. **A Study on the Representative Features of Ryûkyûan Dance(4): On the Classical Woman's Dance "NUFA BUSHI"**. Disponível em: <<http://ir.lib.u-ryukyû.ac.jp/handle/20.500.12000/29935>>. Acesso em: 03/09/2017.

KOLTAL, Caterina. (Org.). **O estrangeiro**. São Paulo: Escuta / FAPESP, 1998.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo: estudos sobre história**. Tradução de Markus Hediger. 1. Ed. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.

\_\_\_\_\_. **Futuro e passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Tradução de: Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Rio de Janeiro: Ed. PUC, 2006.

\_\_\_\_\_. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. Rio de Janeiro. **Estudos Históricos**, vol. 5, n. 10, p. 134-146, 1992.

KOSSOY, Boris. **Realidade e ficções na trama fotográfica**. São Paulo: Atelier, 1999.

KUBOTA, Nadia Fujiko Luna. **Bon Odori e Sobá: as Obasan na transmissão das tradições japonesas em Campo Grande – MS**. 2008. 195f. Dissertação (Mestrado em Ciência Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília-SP, 2008.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Trad. Irene Ferreira et al. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

LEBRÃO, A. C. V.; HANADA, T.; BOMTEMPO, D. A cultura japonesa e a festa do ovo como atrativo turístico para o município de Bastos/SP. **Revista Colloquium Humanarum**, Presidente Prudente, v. 4, n. 2, p. 18-26, dez. 2007.

LEITE, Mirian Moreira. **Retratos de família: leitura da fotografia histórica**. 3. ed. São Paulo: Ed. USP, 2001.

LENHARO, Alcir. **A Sacralização da política**. 2. ed. Campinas: Papirus, 1986a.

\_\_\_\_\_. A terra para quem nela não trabalha (A especulação com a terra no oeste brasileiro nos anos 50). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, ANPUH, v. 6, n. 12, p. 47-64, mar. 1986b.

\_\_\_\_\_. **Em nome do progresso: a colonização em Mato Grosso nos anos 40 e 50**. São Paulo, julho de 1983. (Relatório de Pesquisa - mimeo).

LEONEL, Guilherme Guimarães. Festa e sociabilidade: reflexões teóricas e práticas para a pesquisa dos festejos como fenômenos urbanos contemporâneos. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 11, n. 15, p. 35-57, ago. 2011. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/1133/2412>>. Acesso em: 15 jun. 2014.

LESSER, Jeffrey. **É isto um homem?** Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

\_\_\_\_\_. **Os afogados e os sobreviventes**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

\_\_\_\_\_. **A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil**. São Paulo: Editora da Unesp, 2001.

\_\_\_\_\_. **Searching for home abroad: Japanese Brazilians and Transnationalism**. Durham: Duke University Press, 2003.

LEVI, Giovanni. Comportamentos, recursos, processos: antes da “revolução” do consumo. IN: REVEL, Jacques (Org.) **Jogos de Escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

LEVI, Primo. **A tabela periódica**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

LOWE, Norman. **História do mundo contemporâneo**. Porto Alegre: Artmed Editora S.A, 2011

LUCKMANN, Thomas. **The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies**. Disponível em: < <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/3056>> Acesso em : 02 nov. 2016.



MCCORMICK, Crystal Michelle. **Saadaka: An Aspect of Shamanism, Spiritual Power, and Pollution in Okinawa**, 2011, 90f. Mestrado - Artes.Faculty of Auburn University. Auburn, Alabama, 2011

MACHADO, Cacilda da Silva. **De uma família Imigrante**: sociabilidade e laços de parentesco. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 1999.

\_\_\_\_\_. **De uma família Imigrante**: sociabilidade e laços de parentesco. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 1999.

MAESIMA, Cacilda. **Japoneses, multietnicidade e conflito na fronteira**: Londrina, 1930/1958. 2012. 219f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de história da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/stricto/td/1362>>. Acesso em: 28 jul. 2014.

MAEYAMA, Takashi. Religião, parentesco e as classes médias dos japoneses no Brasil urbano. In: SAITO Hiroshi. MAEYAMA, Takashi. **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil**. São Paulo. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 541-556.

MAKINO, Rogerio. **As relações nipo-brasileiras (1895-1973)**: o lugar da imigração japonesa. 2010. 197f. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Departamento de Relações Internacionais, Universidade de Brasília, Brasília, 2010. Disponível em: <[http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/7842/1/2010\\_RogérioMakino.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/7842/1/2010_RogérioMakino.pdf)>. Acesso em: 30 maio 2014.

MARCHI, Euclides. O SAGRADO E A RELIGIOSIDADE: VIVÊNCIAS E MUTUALIDADES. **História: Questões & Debates**. Curitiba: Editora UFPR. n. 43, p. 33-53, 2005.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Hucitec, 1997.

MASAAKI, Aniya. Compulsory Mass Suicide, the Battle of Okinawa, and Japan's Textbook Controversy. **The Asia-Pacific Journal**. Japan Focus. Volume 6. Issue 1. Number 0, Jan, 2008.

MATSUOKA, Hideaki; PEREIRA, Ronan Alves. Japanese religions in Brazil: their development in and out of the diaspora society. In: PEREIRA, R. A.; MATSUOKA, H. (Ed.). **Japanese religions in and beyond the Japanese diaspora**. Institute of East Asian Studies of University of California-Berkeley, 2007, p. 123-145. Disponível em: <[http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/1768/1/CAPITULO\\_JapReligionsBrazilDevelopmentDiasporaSoc.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/1768/1/CAPITULO_JapReligionsBrazilDevelopmentDiasporaSoc.pdf)>. Acesso em: 18 jun. 2014.

MENDES, Eduardo. R. **Comunidade Yuba**: limites e perspectivas da produção comunitária camponesa. 2011. 212 f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Departamento de Geografia da Fundação da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas-MS, 2011. Disponível em: , <<https://posgraduacao.ufms.br/sigpos/portal/trabalhos/download/357/cursold:137>> Acesso em: 02 nov. 2016.



MITA, Chiyoko. **Bastos**: uma comunidade étnica japonesa no Brasil. São Paulo: Humanitas/ FFLCH/USP, 1999.

MIWA, Miwa Jussara. **Narciso no império dos crisântemos**: interpretando o movimento Shindo Remmei. 2006. 119f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2006. Disponível em:  
<<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000393553&opt=4>>  
Acesso em: 28 maio 2014.

MIYA, Mirian. **Imigração Japonesa e a construção da identidade da terceira geração dos descendentes de japoneses**. 139 f. Dissertação (Mestrado em Semiótica) - Departamento de Tecnologias de Informação e Educação. Universidade Braz Cubas, Mogi das Cruzes (SP), 2007.

MIYAGUI, Shosei. **Okinawa**: História, tradições e lendas. São Paulo: Oliveira Mendes, 1998.

MONBEIG, Pierre. **Pioneiros e fazendeiros de São Paulo**. Trad. Ary França, Raul de Andrade e Silva. São Paulo: Hucitec / Polis, 1984.

MONTEIRO, Anabela Nunes. **Macau e a presença portuguesa seiscentista no Mar da China**: interesses e estratégias de sobrevivência. 2011. 826 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra, Portugal, 2011. Disponível em:  
<[https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/18493/3/Tese%20de%20Doutoramento\\_Macau%20e%20a%20Presen%C3%A7a%20Portuguesa%20Seiscentista%20no%20Mar%20da%20China%20\\_Anabela%20Nunes%20Monteiro.pdf](https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/18493/3/Tese%20de%20Doutoramento_Macau%20e%20a%20Presen%C3%A7a%20Portuguesa%20Seiscentista%20no%20Mar%20da%20China%20_Anabela%20Nunes%20Monteiro.pdf)> Acesso em: 02 jun. 2016.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História oral e memória** – A cultura popular revisitada. Rio de Janeiro: Record, 1999.

MONTENEGRO, A. T.; FERNANDES, T. M. (Org.). **História oral**: um espaço plural. Recife: Universitária / UFPE, 2001.

MORAES, Marieta Ferreira de. **História oral**, Rio de Janeiro: Diadorim, 1994.

MORENO, Gislaine. **Terra e poder em Mato Grosso**: política e mecanismos de Burla- 1892- 1992. Cuiabá: Entrelinhas; EdUFMT, 2007.

MORI, Koichi. Vida Religiosa dos Japoneses e Religiões de Origem Japonesa. In: Sociedade Brasileira da Cultura Japonesa (Org.). **Uma Epopéia Moderna-80 anos da Imigração Japonesa no Brasil**. São Paulo: Editora Hucitec, p. 559-661, 1992.

\_\_\_\_\_. Culto aos Antepassados, *Yuta* e Comunidade. A Prática do Culto aos Antepassados pelos Descendentes de Okinawanos no Brasil. **Estudos Japoneses**, n. 29, Centro de Estudos Japoneses da Universidade de São Paulo, São Paulo, pp. 81-97, 2009.

\_\_\_\_\_. Reabertura da Imigração Japonesa para Brasil após de II Guerra Mundial. In: **Historiografia de 90 anos de Imigração de Okinawa no Brasil-90 anos desde Kasato-maru**. São Paulo: Imprensa Oficial de Estado de São Paulo, p. 223-229, 2000.

\_\_\_\_\_. Identity Transformations among Okinawans and Their Descendents in Brazil. In: LESSER, J. **Seaching for Home Abroad: Japanese Brazilians and Transnationalism**. Durham: Duke University Press, p. 47-65, 2003.

\_\_\_\_\_. Tornando-se uma Xamã Étnica Okinawana no Brasil – A Xamanização como um Processo Subjetivo e Criativo de Reculturalização. In: DANTAS, S. D. **Diálogos Interculturais: Reflexões, Interdisciplinaridade e Intervenções Psicossociais**. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, p. 27-56, 2012.

\_\_\_\_\_. Processo de Formação de 'Sociedade' Okinawana e suas Atividades na Época Pós-Guerra. **Historiografia de 90 anos de Imigração de Okinawa no Brasil - 90 anos desde Kasato-maru**. São Paulo: Imprensa Oficial de Estado de São Paulo, p. 241-254, 2000.

\_\_\_\_\_. The Structure and Significanse of the Spiritual Universe of the Okinawan Cult Center. **Revista de Estudos Orientais da USP**, São Paulo, n. 6, p. 175-203, 2008.

\_\_\_\_\_. Processo de Mudança da Identidade de Okinawanos no Brasil. **Periódico do Centro de Estudos Integrados da Indústria da Universidade Internacional de Okinawa**, Okinawa, v. 8, n. IV, p. 57-74, 2000.

\_\_\_\_\_. As Atividades Folclóricas 'Okinawanas' e Construção de Sujeito 'Uchinanchû (Okinawanos) no Brasil- Festa de Dança e Música, Concurso e Desfile. In: NISHI, M. **Okinawa Plural- de diáspora à Esperança**. Kyoto: Jinbun-Shoin, p. 287-300. 2003.

NAÇÕES UNIDAS. Coletânea de Tratados, vol. 189, pág. 37. Disponível em: <[http://www.refugiados.net/cid\\_virtual\\_bkup/asilo1/conv-1.html](http://www.refugiados.net/cid_virtual_bkup/asilo1/conv-1.html)>. Acesso em: 02 fev. 2016.

NADALIN, Sergio Odilon; ANDREAZZA, Maria Luiza. **Imigrantes no Brasil: colonos e povoadores**. Curitiba: Nova Didática, 2000.

NAKAMOTO, Cristina Megumi. **Educação japonesa no Brasil: uma forma de manutenção da identidade étnica**. [Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 1998. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000296272&opt=4>>.](#) Acesso em: 28 maio 2014.

NOGUEIRA, Arlinda Rocha. **Imigração japonesa na história contemporânea do Brasil**. São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros Massao Ohno Editor, 1984.

NORA, Pierre. Entre Memória e História. A problemática dos lugares. Tradução Yara Aun Khoury. **Projeto História**. São Paulo, 1993, p. 27. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/12101/8763>>. Acesso em: 07 out. 2015.

\_\_\_\_\_. Pierre. **Como si manipula la memoria. La storico, il potere, il passato**. Editora: La Scuola. Paris, 2013. Ebook. Posição 218.

NUCCI, Priscila. **Os intelectuais diante do racismo antinipônico no Brasil: textos e silêncios**. 2000. 153f. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.  
Disponível em:  
<<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000222561&opt=4>>.  
Acesso em: 28 maio 2014.

OLIVEIRA, Carlos Ednei. **Migração e Escolarização**: História de instituições escolares de Tangará da Serra Mato Grosso – Brasil (1964 -1976). 2009. 335f. Tese (Doutorado em Educação) – Instituto de Educação, Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, MG, 2009.

\_\_\_\_\_. Tangará da Serra – MT: uma história de colonização privada. In: BARROZO, João Carlos. (Org.) **Mato Grosso do sonho à utopia da terra**. Cuiabá: EdUFMT/Carlini & Caniato Editorial, p. 181-204, 2008.

OLIVEIRA, João Mariano de. **A esperança vem na frente**: contribuição ao estudo da pequena produção em Mato Grosso, o caso de SINOP. 1983. 144 f. Dissertação. (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1983.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **A linguagem e seu funcionamento**. 7. ed. Campinas: Pontes, 1992.

\_\_\_\_\_. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. 4. ed. Campinas: Ed. UNICAMP, 1997.

PAIVA, Odair da Cruz. Migrações Internacionais Pós Segunda Guerra Mundial. Dinâmica Econômica, Exclusão Social e Incorporação. In: POSSAS, L. M. V.; Sala, Jose Blanes1. (Org.). **Novos Atores e Relações Internacionais**. Marília: Oficina Universitária, v. 1, p. 179-200, 2010.

PASSOS, Mauro (org.). **A festa na vida**: significado e imagens. Petrópolis: Vozes, 2002.

PEREIRA, Ronan Alves. Internacionalização e minorias no Japão: considerações sobre o caso Kajiyama. **Estudos afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, n. 22, p.117-126, 1992. Disponível em:<[http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/1607/1/ARTIGO\\_InternacionMinorJapCasoKajiyama.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/1607/1/ARTIGO_InternacionMinorJapCasoKajiyama.pdf)> . Acesso em: 01 jun. 2014.

\_\_\_\_\_. Estudos asiáticos no Brasil. In: LYTTON, L. (Org.). **Ásia, América Latina, Brasil: a construção de parcerias**. Brasília: NEASIA/CEAM/UnB, 2003. p.105-124. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/1591>>. Acesso em: 01 jun. 2014.

\_\_\_\_\_. Instituições ético-religiosas japonesas no Distrito Federal. In: HAYASHI, S. (Coord.). **Centenário da imigração japonesa no Brasil e cinquentenário da presença nipo-brasileira em Brasília**. Brasília: FEANBRA, 2008. Disponível em:<[http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/1769/1/CAPITULO\\_InstituicoesEtico-ReligiosasJaponesasDistritoFederal.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/1769/1/CAPITULO_InstituicoesEtico-ReligiosasJaponesasDistritoFederal.pdf)>. Acesso em: 16 jun. 2014.

PESSOA, Fernando. **Poesias**. Lisboa: Ed. Ática, 1942.

PINTO, Fernão Mendes. **Peregrinação**. Lisboa: Officina de Antonio Craesbeeck de Mello, Impressor de Sua Alteza, 1678.

PIRES, Ricardo Sorgon. **Os outros japoneses: festivais e construção identitária na comunidade okinawana da cidade de São Paulo**. 326f. Tese – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

\_\_\_\_\_, Ricardo Sorgon. **Os Okinawanos em São Paulo: festividades e identidades**. Trabalho apresentado no V Congresso Internacional de História, Maringá, p. 384-395, 2012. Disponível em: <<http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/258.pdf>>. Acesso em: 30 abr. 2014.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Tradução de: Dora Rocha Flaksman. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

\_\_\_\_\_. Memória e Identidade socail. Estudos Históricos. Rio de Janeiro: v. 5, n. 10, p. 200-215, jul. 1992. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>>. Acesso em: 17 Jul. 2016.

PORTELLI, Alessandro. A Filosofia e os Fatos. Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. **Tempo**, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 2, 1996.

\_\_\_\_\_. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Coord.). **Usos & abusos da história oral**. 5. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, p. 103-147, 2002.

\_\_\_\_\_. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na História Oral. **Projeto História**, São Paulo, 1997. n. 15, p. 13-49. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11215/8223> Acesso em: 18 jul. 2014.

RAYMO, James. M.; MIHO, Iwasawa; LARRY, Bumpass. *Cohabitation and Family Formation in Japan*. **Demography**, Silver Spring, v. 46, n. 4, 11/2009, p. 785-803. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/20616495>>. Acesso em: 03 jun. 2014

REIS, João José. **A MORTE É UMA FESTA** - Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. Tambores e Temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, M.C. P. (org.) **Carnavais e Outras Festas**. Ensaios de História Social da Cultura. Campinas: Ed. da Unicamp, 2002.

REVEL, Jacques (Org.). **Jogos de escala**: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998.

REVISTA DE IMIGRAÇÃO E COLONIZAÇÃO. Órgão oficial do Conselho de Imigração e Colonização. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, ano VI, n. 5. mar., 1945.

REVISTA DO MIGRANTE - **Travessia**. Etnias. São Paulo: CEM, ano XV, n. 44, set./dez. 2002.

RICARDO, Cassiano. **Marcha para o Oeste**: a influência da Bandeira na formação social e política do Brasil. v. 2. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1970.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução: Alain François [et al.]. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007.

\_\_\_\_\_. **Tempo e narrativa**. Tomo III. Tradução Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Papirus, 1997.

ROUSSO, Henry. **A última catástrofe**: a história, o presente, o contemporâneo. Tradução de Fernando Coelho. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016

RÜSEN, Jörn. **Razão histórica**. Teoria da história: os fundamentos da ciência histórica. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

\_\_\_\_\_. **História viva**. Teoria da história III: formas e funções do conhecimento histórico. Brasília: UnB, 2007.

\_\_\_\_\_. **Reconstrução do Passado**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007.

\_\_\_\_\_. **Cultura faz sentido**: orientações entre o ontem e o amanhã. Tradução: Nélcio Schneider. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. **Teoria da história**: uma teoria da historia como ciência. Tradução de Estevão C. de Rezende Martins. Curitiba: Editora UFPR, 2015.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAITO, Hiroshi. MAEYAMA, Takashi **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil**. São Paulo. Petrópolis: Vozes, 1973.

\_\_\_\_\_, Hiroshi. **A presença Japonesa no Brasil**. São Paulo: T.A. Queiroz/Edusp, 1978.

\_\_\_\_\_, Hiroshi. **O cooperativismo na região de Cotia**: estudo de transplantação cultural. São Paulo: Editora Sociologia e Política, 1956.

\_\_\_\_\_, Hiroshi. **O Japonês no Brasil**: estudo de sua mobilidade e fixação. São Paulo: Fundação ESP de São Paulo; Editora "Sociologia e Política", 1961.

SAKURAI, Célia. **Romanceiro da imigração japonesa**. São Paulo: Sumaré, 1993.

\_\_\_\_\_. **Imigração tutelada**: os japoneses no Brasil. 2000. 191 f. Tese (Doutorado em Antropologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2000. Disponível em <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000781951&opt=4>> Acesso em: 28 maio 2014.

\_\_\_\_\_. Mais estrangeiros que os outros? Os japoneses no Brasil. **TRAVESSIA – Revista do Migrante**. Etnias, São Paulo, v. 15, n.44, p. 5-10, set./dez. 2002.

\_\_\_\_\_. **Os Japoneses**. São Paulo: Contexto, 2007.

\_\_\_\_\_. A imigração japonesa para o Brasil no pós-guerra (1950-1980). In: HASHIMOTO, F.; TANNO, J.L.; OKAMOTO, M.S. (org.). **Cem anos da imigração japonesa**. História, memória e arte. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

SAYAD, Abdelmalek. **Imigração ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo, Edusp, 1998.

\_\_\_\_\_. **A Imigração**. São Paulo: EDUSP, 1998.

SCHADEN, Egon, Aculturação de Alemães e Japoneses no Brasil. **Revista de Antropologia**. Vol.IV, n,1, 1956.

SCHWARZSTEIN, Dora. História oral, memória e histórias traumáticas. **Revista da Associação Brasileira de História Oral**, São Paulo, n. 4, p. 73-83, jun. 2001.

SELDEN, Laura Hein and Mark. Culture, Power, and Identity in Contemporary Okinawa. IN: SELDEN, Laura Hein and Mark.(Org.) **Islands of Discontent**: Okinawan Responses to Japanese and American power. United States of America: Asian Voices, 1992. Ebook.

SELDEN, Laura Hein and Mark.(Org.) **Islands of Discontent**: Okinawan Responses to Japanese and American power. United States of America: Asian Voices, 1992.Ebook.

SERED, Susan.**Women of the Sacred Groves**: Divine Priestesses of Okinawa. NewYork: Oxford University Press, 1999.



SEYFERTH, Giralda. **Imigração e Cultura no Brasil**. Brasília: Ed. UnB, 1990.

\_\_\_\_\_. **A assimilação dos imigrantes como questão nacional**. Mana, Rio de Janeiro, v.3, n. 1, abr. 1997.

\_\_\_\_\_. Assimilação dos Imigrantes no Brasil: Inconstâncias de um Conceito Problemático. In: XXIV ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 2000, Petrópolis (RJ). **Anais...** Petrópolis: ANPOCS/Palácio Quitandinha, 2000.

\_\_\_\_\_. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 53, p. 117-149, mar./mai. 2002.

\_\_\_\_\_. O Problema da imigração no Brasil: continuidades e mudanças. In: **Anais do VII Congresso Português de Sociologia- 40 anos de democracia (s):** progressos, contradições e perspectivas. Universidade de Évora. 2014. Disponível em < [http://www.aps.pt/viii\\_congresso/VIII\\_ACTAS/VIII\\_COM0038.pdf](http://www.aps.pt/viii_congresso/VIII_ACTAS/VIII_COM0038.pdf)>. Acesso em: 09 set. 2015.

SHINICHI, Maehara. Sekai no *Uchinanchu*: Okinawans Aroundthe World. In: CHINEN, Joyce N. ***Uchinanchu* Diaspora: memories, continuities and Constructions**. Hawai'i: Social Process in Hawai'i, Vol. 42. 2007.

SILVA, Aldina. Cássia Fernandes. **Nas Trilhas da Memória**: uma colônia japonesa no Norte de Mato Grosso – Gleba Rio Ferro (1950-1960). 2004. 194f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2004.

\_\_\_\_\_. O fetiche das terras: dos sonhos e desejos à nova vida. IN: BARROZO, João Carlos (Org.). **Mato Grosso do sonho a utopia da terra**. Cuiabá. EdUFMT/Carlini & Carniato Editorial, 2008.

\_\_\_\_\_, **Japoneses em Mato Grosso**: história, memória e cultura. Cuiabá: Entrelinhas, 2008.(No prelo)

SILVA, Alexandra Begueristain da. **Deus é Eles**: práticas religiosas familiares dos imigrantes japoneses em Santa Maria/RS. 2013. 182f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Centro de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2013. Disponível em: <<http://w3.ufsm.br/ppgcsociais/docs/dissertacoes/alexandra-begueristain.pdf>>. Acesso em: 16 jun. 2014.

SILVA, Carla Holanda. **O encontro de territorialidades nas diásporas japonesa e nordestina em Assaí – PR**. 2008. 134f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Setor de Ciências da Terra da Universidade Federal do Paraná, 2008. Disponível em: < [file:///C:/Users/USUARIO/Downloads/vers%C3%A3o\\_definitiva\\_completa\\_UFPR%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/USUARIO/Downloads/vers%C3%A3o_definitiva_completa_UFPR%20(1).pdf)>. Acesso em: 02 jul. 2014.



SILVA, Felipe Oliveira. **Do crisântemo ao ipê: a presença japonesa e suas formas de mediação em Uberlândia**. 2012. 140f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2012. Disponível em:

<http://penelope.dr.ufu.br/bitstream/123456789/3403/1/Cris%C3%A2ntemolp%C3%AAJaponesa.pdf>>. Acesso em: 08 jun. 2014.

SILVA, Helenice Rodrigues da. "Rememoração"/ comemoração: as utilizações sociais da memória. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v.22, nº44, pp. 425-438, 2002.

SILVIA, Lúgia Osorio. **Terras Devolutas e Latifúndios: efeitos da Lei de 1850**. Campinas: UNICAMP, 1996.

SKIDMORE, T. E. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SMITS, Gregory. **Visions of Ryūkyū**: identity and ideology in early-modern thought and politics. Honolulu: University of Hawai'i Press, Ebook, c1999.

\_\_\_\_\_. Institute the Intersection of Politics and Thought in *Ryūkyūan* Confucianism: Sai On's Uses of Quan. **Harvard Journal of Asiatic Studies**, Baltimore, v.56, n.2, Dez., 1996, p. 443-477. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2719405>>. Acesso em: 03 jun. 2014.

\_\_\_\_\_. Examining the Myth of Ryukyuan Pacifism. **The Asia-Pacific Journal**. Japan Focus: September. 13, 2010, p. 8-9. Disponível em: < <http://apjif.org/-Gregory-Smits/3409/article.html>>. Acesso em: 16 abr. 2018.

SOCIEDADE BRASILEIRA DA CULTURA JAPONESA (Org.). **Uma Epopéia Moderna-80 anos da Imigração Japonesa no Brasil**. São Paulo: Editora Hucitec, p. 559-661, 1992.

SOUZA, Yoko Nitaha. **A comunidade Uchinanchu na era da globalização: contrastando "okinawanos" e "japoneses"**. 2009. 169f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2009. Disponível em: <[http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/4721/1/2009\\_YokoNitharaSouza.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/4721/1/2009_YokoNitharaSouza.pdf)> Acesso em: 01 jun. 2014.

SOUZA, Izepe Ismara. O rigor da intolerância: a seleção dos imigrantes espanhóis realizada pelo ministério das relações exteriores e pelo Instituto Nacional de Imigração e colonização (1950-1960). **Revista UFG**, Ano XII, nº 9, Dez,2010. Disponível em [http://www.proec.ufg.br/revista\\_ufg/Revista%20UFG%20-%20Dezembro%202010/Files/O%20rigor%20da%20intolerancia](http://www.proec.ufg.br/revista_ufg/Revista%20UFG%20-%20Dezembro%202010/Files/O%20rigor%20da%20intolerancia.pdf) .pdf Acesso em: 10 fev. 2011.

TAEUBER, Irene. B. The Population of the *Ryūkyū* Islands. **Population Index**, v. 21, n. 4, 1955, p. 233-263. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2730846>>. Acesso em: 03 jun. 2014.

TANAKA, Masako. **Categories of Okinawan “Ancestors” and the Kinshio System**. Asian Folklore Studies.Vol. 36, n. 02, 1977.

TOCANTINS, Leandro. **Prefácio**. Amazônia: tipos e aspectos. Serviço de Documentação – Agência SPVEA, Rio de Janeiro, 1963.

TOMIYAMA, Ichiro, 2005. “On Becoming ‘a Japanese’: The Community of Oblivion and Memories of the Battlefield”. In: **The Asia-Pacific Journal**. Japan Focus. Volume 3, Issue 10 , Number 0 , Oct 2005 Disponível em: <<http://www.japanfocus.org/article.asp?id=430>>. Acesso em: 10 ago. 2016.

TRUZZI, Oswaldo. Assimilação ressignificada: novas interpretações de um velho conceito. **Dados** - Revista de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, vol. 55, núm. 2, p. 517-553, 2012.

TSUSHIMA, Michihito; NISHIYAMA, Shigeru; SHIMAZONO, Susumu; SHIRAMIZU, Hiroko. The Vitalistic Conception of Salvation in Japanese New Religions: an Aspect of Modern Religious Consciousness. **Japanese Journal of Religious Studies**, v.6, n.1-2, mar./jun. 1979. Disponível em: <<https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/3057>> Acesso em: 03 nov. 2016.

TWITCHETT, Dennis; FAIRBANK, John K. (ed.). **History of China**. The Cambridge: Cambridge University Press, vol. 8, pte. 2, 1998.

USARSKI, Frank **O Budismo no Brasil**. São Paulo: Editora Lorosae, 2002.

\_\_\_\_\_. O Budismo no Brasil: um Resumo Sistemático. In: USARSKI, F.(org.). **O Budismo no Brasil**. São Paulo: Editora Lorosae, 2002.

VIEIRA, Francisca Isabel Schurig. **O japonês na frente de expansão paulista: o processo de absorção do japonês em Marília**. São Paulo: Pioneira / Ed. USP, 1973.

WANG, Gungwu. Ming foreign relations: Southeast Asia. In: TWITCHETT, Dennis; FAIRBANK, John K. (ed.). **History of China**. vol. 8, pte. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 301 -332.

WATANABE, Daniel Paulo. **Segurança e política externa do Japão no pós-segunda guerra mundial**. 172 f. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2012.

WAWZYNIAK , Sidinalva Maria dos Santos. **Histórias de estrangeiro: passos e traços de imigrantes japoneses (1908-1970)**. 2004. 193f. Tese (Doutorado em história). Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal do Paraná, 2004.

WEBER, Max. “A Política de Vocação”. IN: GERTH, H.H. e MILLS, Wright (org.). **Ensaio de Sociologia** 5ª ed. Tradução de Waltenir Dutra. Rio de Janeiro: LTC — Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1982 p. 98.

WEINER, Michael. Japan's Minorities: The Illusion of Homogeneity. **Monumenta Nipponica**, Tóquio, v.53, n.3, 1998, p. 419-420. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2385734>>. Acesso em: 03 jun. 2014.

WILLEMS, Emilio. **Assimilação e Populações Marginais no Brasil**: estudo sociológico dos imigrantes germânicos e seus descendentes. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1940.

YAMASHIRO, José. **Okinawa**: Uma ponte para o mundo. São Paulo: Cultura Editores Associados, 1993.

YONAMINE, Shinji. **Hinukan** – Deus do Fogo. Disponível em: <https://www.okinawabrasil.com.br/hinukan-deus-do-fogo>>. Acesso em: 04/05/2017.

## FONTES

## ARQUIVO HISTÓRICO DO ITAMARATY (AHI) – RIO DE JANEIRO.

AHI - Ofício n. 1.839/610. Rio de Janeiro, D.F. Em 24 de abril de 1953.

AHI – Comissão Brasileira de Seleção de Imigrantes/Conselho de Imigração e Colonização. Nº51. Datado de 24 de julho de 1951. Correspondência enviada ao Presidente do Conselho de Imigração e Colonização, Coronel Armando Vilanova Pereira de Vasconcelos.

AHI – Ofício n. 242/610. Entrada de estrangeiros. Datado de 09 de julho de 1952. Proc.378/52. (DSC09175).

AHI – Ofício n. 3.968/610. Entrada de estrangeiros. Mansuke Arakaki e família. Datado de outubro de 1952. Encaminhado pelo presidente do Conselho de Imigração e Colonização para o Secretário Geral do Ministério das Relações Exteriores. (DSC09179).

AHI – The Mainichi, Tóquio, 23 de julho de 1951. Tradução de T. Kikkawa. Livro de registro M.D.B. Tóquio. Ofício entre Jan. e Abril de 1951.

AHI – Asahi Shimbun, Tóquio. 17 de jul. 1951. Livro de registro M.D.B. Tóquio. Ofício entre Jan. e Abril de 1951.

AHI – Asahi Shimbun, Tóquio. 10 de maio de 1953. Livro de registro M.D.B. Tóquio.

AHI – The Mainichi, Tóquio, 23 de julho de 1951. Tradução de T. Kikkawa. Livro de registro M.D.B. Tóquio. Ofício entre Jan. e Abril de 1951.

AHI – Nacionalização. Ofício n. 5021/520. Datada de novembro de 1952.

AHI – Ofício nº 8.599. Datado de 27 de dezembro de 1955. INIC. Documento avulso: Anexo ao BV/362/17/dez./1957/2.

AHI - Correspondência da Embaixada do Japão endereçada ao Presidente do Conselho de Imigração e Colonização, Sr Ministro Nilo de Alvarenga. M.d.b. Tóquio. Ofícios entre Maio e Junho 1951.

AHI - Ofício nº 2480/200(52) Emigração japonesa para o Brasil. Datado de 15 de dezembro de 1950. Conselho de Imigração e Colonização.

## ARQUIVO HISTÓRICO DO ITAMARATY – BRASÍLIA

AHI – SDM-1 5.607. Rio de Janeiro D.F. Em 22 de agosto de 1955. (DSC09293).

AHI – Instituto Nacional de Imigração e Colonização. Colocação de cinco famílias japonesas. C.P. “Cândido Mendes”. SDM-1. Datada de 20 de setembro de 1955. Para o Secretário Geral do Ministério das Relações Exteriores.

AHI – SDM-1. Emigração japonesa para o Estado do Pará. Datado de 22 de agosto de 1955. (DSC09293).

AHI – Ofício nº 5.730. Rio de Janeiro. D.F. Em 26 de agosto de 1955.

AHI – Brasília. Cartas-telegramas recebidos da Embaixada do Brasil em Tóquio (Ostensivas, Confidenciais e Secretas) - Carta do Terceiro Secretário da Embaixada do Brasil em Tóquio para a Embaixada dos Estados Unidos do Brasil. Datada de 26 de fevereiro de 1958.

AHI – Relatório Mês Cultural. Datada de fevereiro de 1957.

AHI – Brasília. Acervo de antecedentes. Termo de ajuste entre o Instituto Nacional de Imigração e Colonização do Ministério da Agricultura e o Yassutaro Matsubara. Rio de Janeiro, 1 de julho de 1954, p. 4

AHI - Relatório das atividades Desenvolvidas pelo Departamento de Terras, Minas e Colonização do Estado de Mato Grosso, 1954, p. 29-30.

AHI - Ofício nº 187 datado de 6 de abril de 1953. Do Governador Fernando Corrêa da Costa do Estado de Mato Grosso para o Ministro de Estado de Relações Exteriores, Dr. João Neves da Fontoura.

## ACERVO DA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE MATO GROSSO

### 1 – Legislação

Lei nº 232.

Projeto de Lei nº 5-52, apresentado na Sessão de 16 de junho de 1952.

Projeto de Lei nº 4, apresentado na Sessão de 19 de junho de 1957.

## ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE MATO GROSSO

### 1 – JORNAIS

O Estado de Mato Grosso, ano XI, Cuiabá, 11 de janeiro de 1950. Rolo nº 14.

O Estado de Mato Grosso, ano XII, Cuiabá, 1 de março de 1951. Rolo 14.

O Estado de Mato Grosso, ano XII, Cuiabá, 15 de julho de 1951. Rolo 13.

O Estado de Mato Grosso, ano XIII, Cuiabá, 28 de fevereiro de 1952.

O Estado de Mato Grosso, ano XIII, Cuiabá, 18 de março de 1952.

O Estado de Mato Grosso, ano XIV, Cuiabá, 29 de janeiro de 1953.

O Estado de Mato Grosso, ano XIV, Cuiabá, 11 de agosto de 1953.

O Estado de Mato Grosso, ano XIV, Cuiabá, 6 de novembro de 1953.

### 2 - DEPARTAMENTO DE TERRAS, MINAS E COLONIZAÇÃO

51 – Relatório das atividades desenvolvidas pelo Departamento de Terras, Minas e Colonização do Estado de Mato Grosso – 1954.

Mensagem – Apresentada à Assembleia Legislativa do Estado, por ocasião do início da Legislatura de 1950, pelo Governador. Dr. Arnaldo Estevão de Figueiredo.

Mensagem à Assembleia Legislativa. Apresentada pelo Governador do Estado: Fernando Corrêa da Costa, por ocasião da abertura da sessão legislativa de 1952.

Mensagem à Assembleia Legislativa. Apresentada pelo Governador do Estado: Fernando Corrêa da Costa, por ocasião da abertura da sessão legislativa de 1954.

Mensagem à Assembleia Legislativa. Apresentada pelo Governador do Estado: Fernando Corrêa da Costa, por ocasião da abertura da sessão legislativa de 1955.

Mensagem à Assembleia Legislativa. Apresentada pelo Governador do Estado: João Ponce Arruda, por ocasião da abertura da sessão legislativa de 1960.

Livros de Registros do INTERMAT contendo Processos de compras de Terras. Município de Chapada de Guimarães

### 3 - LEGISLAÇÕES CONSULTADAS EM SÍTIOS ELETRÔNICOS:

#### A Tratados

NAÇÕES UNIDAS - Coletânea de Tratados, vol. 189, pág. 37. Portal das Nações Unidas. Disponível em: < [http://www.refugiados.net/cid\\_virtual\\_bkup/asilo1/conv-1.html](http://www.refugiados.net/cid_virtual_bkup/asilo1/conv-1.html)>. Acesso em: 02/02/2016.

#### Constituição

BRASIL. Constituição (1946). Constituição dos Estados Unidos do Brasil, Rio de Janeiro, 1946. Disponível em:< [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao46.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm)>. Acesso em: 17/03/2017.

#### Leis

BRASIL - Lei nº 86, de 8 de Setembro de 1947. Estabelece medidas para a assistência econômica da borracha natural brasileira e dá outras providências. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, RJ, 13 de set. de 1947. Seção 1, p. 12187. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1940-1949/lei-86-8-setembro-1947-351443-publicacaooriginal-1-pl.html> . Acesso em: 12/12/2016.

BRASIL - Lei nº 1.806, de 6 de Janeiro de 1953. Dispõe sobre o Plano de Valorização Econômica da Amazônia, cria a superintendência da sua execução e dá outras providências. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, RJ, 07 de janeiro de 1953. Seção 1, p. 276. Disponível em <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1950-1959/lei-1806-6-janeiro-1953-367342-publicacaooriginal-1-pl.html> . Acesso em 09/12/2016.

#### Decretos

BRASIL. Decreto-lei nº 7.967, de 18 de setembro de 1945. **Dispõe sobre a Imigração e Colonização**, e dá outras providências. Diário Oficial [da] União, Rio de Janeiro, 06 de out. de 1945. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/1937-1946/Del7967impressao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1937-1946/Del7967impressao.htm) Acesso em: 24/04/2016.

Decreto Legislativo nº 29, de 1952. **Tratado de Paz**. Disponível em < <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decleg/1950-1959/decretolegislativo-29-5-maio-1952-350075-publicacaooriginal-60124-pl.html>>. Acesso em: 23/04/2016.

#### Outros

Executive Order, nº 9.066, de Franklin D. Roosevelt for the Secretary of War or the Military Commander. Datado de 19 de fevereiro de 1942. **Authorizing the Secretary**



**of War to Prescribe Military Areas.** Disponível em: <  
<https://ourdocuments.gov/doc.php?doc=74&page=transcript>>. Acesso em:  
 27/04/2016.

#### FONTES ORAIS

F.M.Y.L **Entrevista.** São Paulo (SP), 10 de dezembro, 2017.

GUSHIKEN, Hiroshi. **Entrevista.** Campo Grande (MS), 9 e 10 de dezembro de 2016.

GUSHIKEN, Saeko. **Entrevista.** Campo Grande (MS), 9 e 10 de dezembro de 2016.

HIGA, Maria Helena. **Entrevista.** São Paulo (SP), 9 de dezembro de 2017.

KAZURAYAMA, Masanobu. **Entrevista.** Cuiabá (MT), 07 de julho de 2008.

LEMOS, Cristina Yumiko Yamauchi. **Entrevista.** São Paulo (SP), 12 de dezembro de 2017.

NAGAHAMA, Beatriz. **Entrevista.** São Paulo (SP), 31 de maio de 2017.

OGUSKO, Valter Thiose. **Entrevista.** São Paulo (SP), 11 de dezembro de 2017.

TOMIYOSHI, Mitsuko. **Entrevista.** Presidente Prudente (SP), 7 de julho de 2014.

TAKAYASSU, Elizabeth M. G. **Entrevista.** Campo Grande (MS), 9 e 10 de dezembro de 2016.

TANAKA, Yasuhiro. **Entrevista.** Cuiabá (MT), 5 de fevereiro de 2008.

TOMIYOSHI, Mitsuko. **Entrevista.** Presidente Prudente (SP), 7 de julho de 2014.

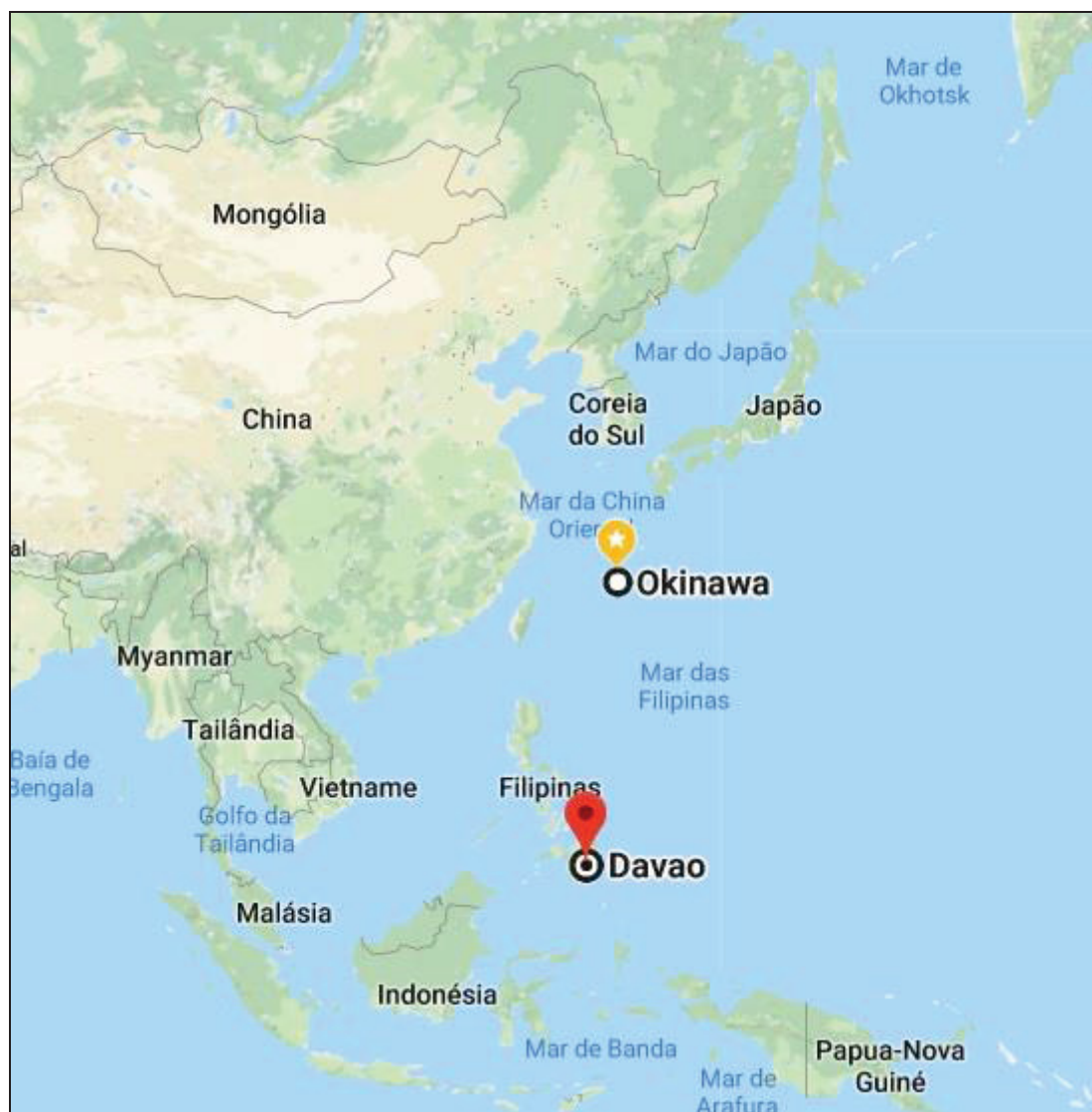
YAMASHITA, Paulino. **Entrevista.** Vera (MT), 10 de março de 2003.

YAMAUCHI, Toraharu. **Entrevista.** Cuiabá (MT), 5 de agosto de 2014.

YAMAUCHI, Yoshiju. **Entrevista.** Cuiabá (MT), 5 de agosto de 2014.

YAMAUCHI, Shinju. **Entrevista.** Cuiabá (MT), 5 de agosto de 2014.

YAMAUCHI, Yoko Chibana. **Entrevista.** São Paulo (SP), 10 de setembro de 2017.

**ANEXO A – MAPAS – DÁVAO FELIPINAS**

FONTE: Adaptado de maps google (2018).



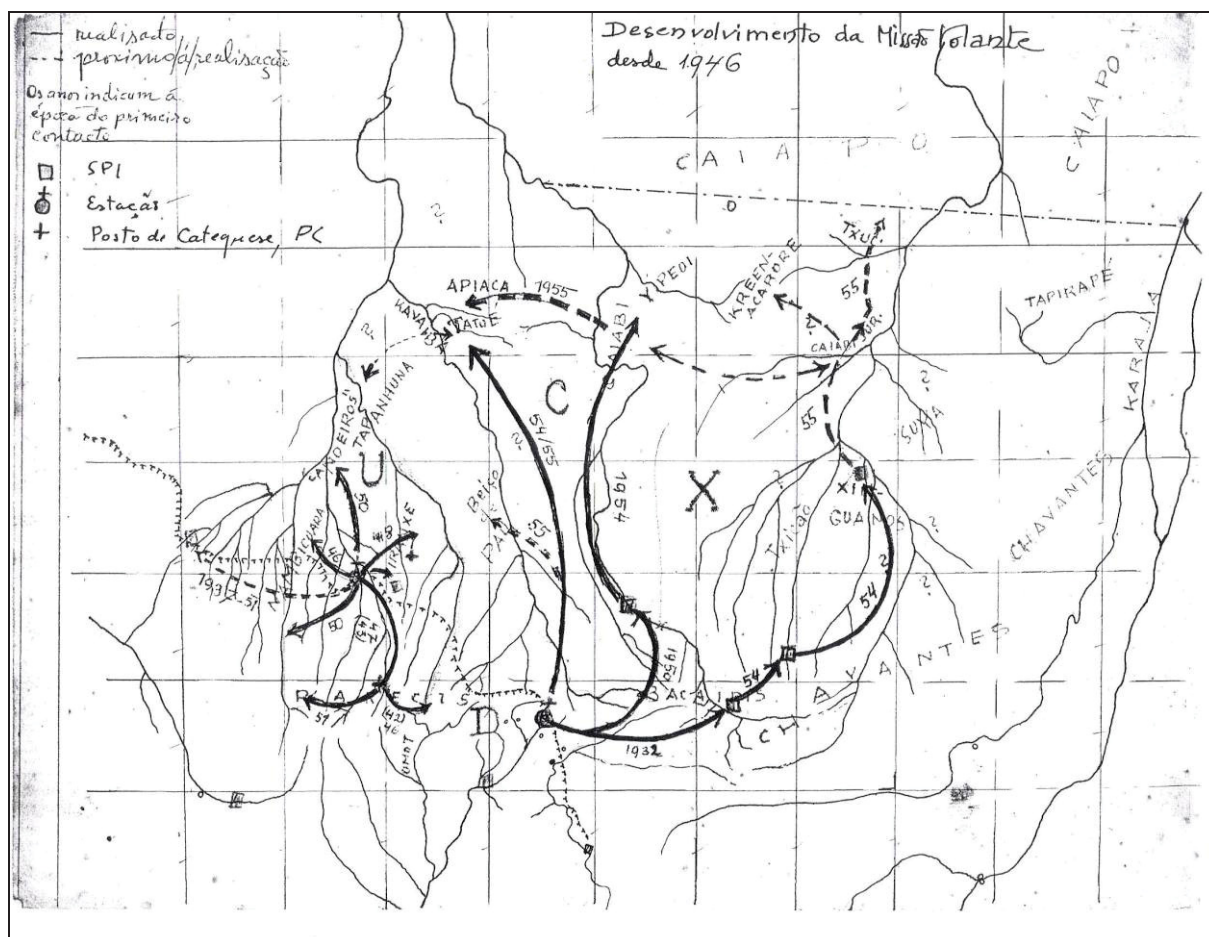
### ANEXO C – MAPAS DA SOBERANIA JAPONESA APÓS A SEGUNDA GUERRA MUNDIAL



FONTE: Adaptado google maps (2018).



**ANEXO E – MAPA SOBRE O DESENVOLVIMENTO DA MISSÃO VOLANTE  
DOS MISSIONÁRIOS NO NORTE DO ESTADO DE MATO GROSSO - 1946**



FONTE: Acervo da Prelazia de Daimantino – Cuiabá.